Marcos César Seneda
Henrique Florentino Faria Custódio
(Orgs.)

# Ciência como Vocação

## Racionalidades e irracionalidades no velho e no novo mundo

Uma das peculiaridades instigantes desse livro, caro leitor, é a sobreposição dos temas, que desdobram e estratificam leituras preparadas por especialistas de diversas áreas de conhecimento. Penetrando no mesmo tema por diversas perspectivas, quem o lê se aproxima não somente de Max Weber, mas acaba se familiarizando, inclusive, com o modo pelo qual seu pensamento está aderido às diversas ciências que ainda hoje procuram compreender a herança da nossa modernidade. Com espírito interdisciplinar, apresentamos a você, leitor, esses textos oriundos de pesquisadores de diferentes disciplinas. E se pedimos a sua leitura, é porque consideramos que eles representam um bom exemplo da atual produção latino-americana da *Weberforschung*.

9 786587 340265

editorafi.org

# Ciência como Vocação

## Racionalidades e irracionalidades no velho e no novo mundo

# Ciência como Vocação

## Racionalidades e irracionalidades no velho e no novo mundo

**Organizadores:**
Marcos César Seneda
Henrique Florentino Faria Custódio

**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves
**Capa:** Lucas Margoni

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Série Filosofia e Interdisciplinaridade – 121

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SENEDA, Marcos César; CUSTÓDIO, Henrique Florentino Faria (Orgs.)

Ciência como vocação: racionalidades e irracionalidades no velho e no novo mundo [recurso eletrônico] / Marcos César Seneda; Henrique Florentino Faria Custódio (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

306 p.

ISBN - 978-65-87340-26-5
DOI - 10.22350/9786587340265

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. Max Weber; 2. Ciência; 3. Política; 4. Ética; 5. Brasil; I. Título.

CDD: 300

Índices para catálogo sistemático:
1. Sociologia 300

# Sumário

# Apresentação

*Marcos César Seneda*
*Henrique Florentino Faria Custódio*

Max Weber (1864-1920) formou-se em período muito fértil e conturbado da recente história alemã, tendo se projetado como uma figura emblemática do pensamento alemão na virada do século XIX e início do século XX. Sua morte inesperada não deteve o avanço de sua obra, que chega ao século XXI ainda impulsionada pelo caráter de sua forte atualidade[1]. Polímata, erudito, original, polêmico, Weber tece um pensamento instigante em meio às mudanças avassaladoras pelas quais passaram sua pessoa, seu país e o mundo que habitou. Como pesquisador especializado, Weber estava habituado a se dirigir aos cientistas de diversas áreas do conhecimento, expressando-se numa linguagem rigorosa, cifrada e de escola, tão típica da enclausurada universidade alemã. Mas em alguns poucos momentos conseguiu se comunicar prodigiosamente com seus contemporâneos, com uma intensidade tão marcante que o correr das décadas não foi capaz de apagar.

O tema do colóquio realizado na Universidade Federal de Uberlândia, em novembro de 2017, elege um desses espantosos momentos, a saber, a palestra proferida por Max Weber aos discentes da Associação de Estudantes Livres de Munique, em 07 de novembro de

---

[1] A força dessa atualidade foi bastante discutida no ano de 2014, quando foi realizado, na Universidade Federal de Uberlândia, o "Colóquio Max Weber: em comemoração aos 150 anos de nascimento". Um importante resultado deste primeiro colóquio foi a publicação de um livro com contribuições de diferentes especialistas que participaram do evento, que teve por escopo apresentar as pesquisas recentes no campo da crítica weberiana. O título do livro é *Max Weber: religião, valores e teoria do conhecimento* e está disponível gratuitamente para download no link http://www.edufu.ufu.br/sites/edufu.ufu.br/files/e-book_max_weber_2016_0.pdf .

1917, intitulada *Ciência como vocação*. Nesta conferência, Max Weber disserta sobre o problema das implicações irreversíveis do progresso científico para as decisões da vida prática cotidiana.

Publicada posteriormente, a ciência é tratada preliminarmente, nessa pequena e impactante obra, como uma forma de sabedoria, que tem significação prática e torna-se uma forma específica de vocação no mundo moderno que se erigiu sobre os seus fundamentos. Depois Weber examina as condições sociais do homem que lhe deu origem, e põe em questão quais as necessidades que podem ser satisfeitas por essa nova forma cognitiva e de quais necessidades orgânicas, sociais e intelectuais ela se desprendeu por completo. É nesse conjunto de problemas que se enquadra o tema da vocação. Não mais se trata de um apelo religioso ou de cunho intuitivo ou existencial, mas das condições concretas que convocam o homem para fazer face às tarefas de seu tempo histórico. Weber explora, portanto, essa incongruência insuperável entre os problemas para os quais gostaríamos que a ciência desse alguma solução e aqueles para os quais ela pode se candidatar para dar respostas efetivas, estando apta para resolvê-los. E essa incongruência forma o momento mais tenso desse texto, porque ele mostra que questões últimas para a vida humana, que sempre foram objeto de investigação para a vida intelectual no ocidente e no oriente, agora se defrontam com uma ciência instituída oficialmente, reconhecida por sua metodologia, mas que, paradoxalmente, não mais reúne condições efetivas para respondê-las.

Nessa pequena obra, Weber desenvolve uma estratégia gigantesca para percorrer duas vertentes do problema: como as condições externas determinam o sentido da prática que define a ciência hoje, e como respondemos internamente ao projeto que a ciência permite executar num mundo em acirrado percurso de racionalização. Por isso Weber lança mão de todos os recursos de polímata que reuniu em si durante sua vida, dirigindo-se aos cientistas de diversas especialidades e a todos e a

cada um de nós, que ainda hoje percorremos essa conferência como seus ansiosos leitores!

Fruto de um enfoque multidisciplinar, o presente livro tece diversos temas que se recobrem, reunindo os enfoques de filósofos, historiadores, sociólogos, cientistas políticos e antropólogos. Em muito o leitor poderá se beneficiar ao confrontar os registros de uma mesma reflexão reapropriados por diferentes leituras. Dividido em quatro PARTES, o livro explora as tensões do pensamento weberiano, seja analisando a controvertida relação da fundamentação dos valores; seja examinando as antinomias do processo de racionalização; seja confrontando, outrossim, as possibilidades ainda abertas pelo protestantismo como forma de socialização; seja, por fim, ao pôr em perspectiva a força e o alcance das propostas metodológicas weberianas.

No primeiro capítulo *Para além do mal entendido da "neutralidade axiológica": o modelo crítico de Max Weber*, Carlos Eduardo Sell examina os problemas que as traduções do termo *Werturteilsfreiheit* causaram para a compreensão da relação entre teoria e práxis no pensamento weberiano. Sell adota, como método, tanto uma perspcetiva histórico-exegética quanto uma concepção teórico-sistemática, analisando tanto os confrontos de Weber com a *Associação para a política social* e com a *Sociedade alemã de Sociologia*, quanto suas construções conceituais que visavam a explicitar a questão dos valores. Sua proposta é a de explicitar que o problema da "liberdade em relação aos juízos de valor" necessita de outro domínio teórico para ser compreendida, a saber, o de "relação com os valores" e, separá-los, é a origem de graves erros analíticos cometidos por pesquisadores da obra weberiana.

No segundo capítulo, *A personalidade burguesa e a ciência como profissão*, Daniel Fanta tem por objetivo avaliar determinados atributos do texto *Ciência como Vocação* de Max Weber. O autor pretende analisar as caracterísicas presentes no texto weberiano que se relacionam às questões históricas e sociológicas de estratificação social, as quais separavam a velha nobreza de uma burguesia que começava a tomar

forma na vida social. Tais dilemas, para Daniel Fanta, estariam conectados a uma concepção de personalidade originada do romance de formação de Johann Wolfgang von Goethe, a saber, *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Num passo arrojado, Fanta propõe que características psicológicas, invertidas em relação às da nobreza, haviam sido capturadas por Weber e projetadas dentro da *Ciência como vocação*.

No terceiro capítulo, *Ciência "sem pressupostos" e a naturalização dos valores em Max Weber*, Marcos César Seneda procura reconstruir a noção de responsabilidade a partir das reflexões metodológicas de Max Weber, ampliando assim as possibilidades de leitura desse conceito. Para compor essa reflexão, o autor apresenta, por um lado, a oposição weberiana à "naturalização" da ciência, ou seja, à projeção que pode ser realizada por nós de que é possível a objetividade de valores científicos supra-históricos ou que seriam justificados por sua suposta referência a conhecimentos empíricos; e o autor defende, por outro lado, que a noção de responsabilidade é um elemento último indecomponível da prática de qualquer investigador, mesmo daquele que se concebe comprometido apenas com as tarefas de uma ciência empírica.

No quarto capítulo, *Ciencia, política y libertad: el desafío weberiano a la racionalización*, Eduardo Weisz argumenta que a metodologia weberiana permite que se analise a tensão fundamental entre aspectos racionais e emocionais no interior da ação. Weisz destaca, em *Ciência como vocação*, elementos não racionais que estão inseridos na própria práxis da ciência, e procura compará-los com outras análises da modernidade contidas em textos de sociologia da religião de Weber. Com isso, a perspectiva metodológica weberiana não pode mais ser entendida como meramente um triunfo do pensamento racional sobre os mitos e a magia, dado que ela pode oferecer, de acordo com Weisz, um exemplo de resgate da liberdade em face de um mundo que se fechou em procedimentos burocráticos.

No quinto capítulo, *A nova ascese do capitalismo contemporâneo*, Mariana Côrtes examina como o aprofundamento da racionalização do

mundo originou um paroxismo, no qual uma elevada racionalidade convive com uma alta irracionalidade presente nas condutas contemporâneas. Atravessando as origens da nossa modernidade e indo além, a autora lança mão também de Foucault para pensar os caminhos e descaminhos da biopolítica, que, dentro do quadro neoliberal, transforma o corpo em capital próprio e região de investimentos, acirrando a administração de si. A autora retoma, desse modo, o quadro da reflexão de Weber, para defender que a conduta ascética não desapareceu da sociedade atual, mas é reapresentada como um modo específico de subjetivação de uma ascese marcadamente neoliberal.

No sexto capítulo, *Max Weber: ciência e política diante da irracionalidade do mundo,* Ulisses do Valle examina aspectos das antinomias da racionalidade que Weber explicitou nas duas conferências sobre ciência e política como vocações. O autor principia examinando os sentidos da irracionalidade cognitiva e da irracionalidade ética contidos nessas duas atividades que estão no cerne da nossa modernidade. Extraindo as consequências disso, passa a desentrelaçar as posições que o cientista e o político podem assumir em face dos valores últimos por eles elegidos. Desenha-se então para o leitor o tema da responsabilidade na vida prática, desenvolvido nas duas conferências, e a questão do respeito mútuo que deve fazer a mediação entre os dissidentes.

No sétimo capítulo, *Permanência e atualidade de Max Weber no "Pensamento Social Brasileiro"*, Márcio Ferreira de Souza examina a recepção de Max Weber no Brasil, fazendo prospecção de seu impacto e de sua relevância no pensamento social brasileiro, ao tomar por base sínteses analíticas de outros autores que estudam o tema. A seguir, o autor aponta para as possibilidades de reflexão acerca da recepção de Weber, considerando a emergência de novos dados sociológicos para a análise da realidade nacional. Salienta-se, a partir dessa reflexão, a ideia de permanência e atualidade do pensamento weberiano em estudos realizados no país, destacando, sobremaneira, a aplicação do aparato

weberiano para estudar temas específicos da nossa época e que ainda não estavam visíveis no horizonte do autor.

No oitavo capítulo, *A propósito de Max Weber: alguns precursores e um seguidor da sua tese sobre a ética protestante em línguas francesa e alemã,* Roberto Motta apresenta possíveis antecessores e um seguidor das teses expostas por Max Weber no livro *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Apresentando dados de uma pesquisa original, Motta revela autores que podem vir a desempenhar um importante papel na discussão da tese sobre o protestantismo e progresso. Principiando pelo exaustivo trabalho de Napoleón Roussel, e passando por Émile Laveleye, Charles de Villers, Alexis de Tocqueville e Alain Peyrefitte, Motta desvela a vertente francesa do debate que estimou a expansão do protestantismo como um fator decisivo para a modernização das sociedades.

No nono capítulo, *A teologia política do governo Bolsonaro*, Sérgio da Mata lança mão de um quadro teórico extraído da teologia e da filosofia da história, procurando compreender a vitória do arco de alianças teológico-político que se aglutinou em torno do poder na vida pública brasileira. Assim, o autor enfatiza que é necessário examinar como a religião se articula seja em relação a uma determinada teologia política, seja em relação a uma teologia da história, reunindo forças para uma efetiva intervenção histórico-política. Passando pelo dispensacionalismo e pela teologia de seitas messiânicas, o autor procura explicitar a força política que se extrai da passagem da leitura do Novo para o Velho Testamento. Uma contribuição importante do texto é separar dispensacionalismo e tradicionalismo reacionário, lançando luz crítica sobre *quid pro quo* que domina a cena política brasileira.

No décimo capítulo, *Viés de confirmação ou tipo ideal: a formação das redes conceituais na metodologia weberiana*, Henrique Custódio tem por objetivo apresentar a concepção de determinados ordenamentos metodológicos na teoria weberiana que impeçam a identificação dos fatos estudados com possíveis juízos de valor do pesquisador. Esse modo de construção de conceitos, formado como tipo ideal e aplicado como pa-

drão de medida, será utilizado em seu cotejo com os dados para descobrir a natureza da variação na cadeia causal dos eventos analisados. Passando por textos centrais do pensamento teórico-metodológico weberiano, o autor procura relê-los a partir de contribuições atuais, para avaliar em que medida eles podem iluminar a pesquisa científica nos dias de hoje.

No décimo primeiro capítulo, *Max Weber: modernização como racionalização?*, Luiz Sérgio Duarte da Silva elabora, de modo ensaístico, uma série de encadeamentos argumentativos para expor tanto as sutilezas da teoria concebida por Max Weber quanto a sua própria concepção das consequências advindas da aceitação das premissas contidas no pensamento weberiano. Pareando essas premissas com as da própria modernidade, Duarte historiciza a produção de Weber, mostrando como o seu pensamento exibe aspectos contraditórios e decisivos da cultura submetida a um processo de intensa racionalização. Max Weber é então retratado como um autor cuja metodologia foi testada no seio dos dilemas que conduziram a esse processo de racionalização.

No décimo segundo capítulo, *Michel Foucault e Max Weber: confrontações teóricas*, Renarde Freire Nobre pretende contrastar dois pensadores que analisam desfechos da nossa modernidade. O cotejamento realizado pelo autor a partir do pensamento de Foucault almeja destacar quais traços da reflexão deste filósofo se aproximam e se distanciam da teoria weberiana, sem uma preocupação de submeter ambos a uma leitura sistemática. Passando por temas como sexualidade, burocracia, disciplina e poder, escolhidos por sua aptidão para formar um retrato disruptivo da nossa modernidade, Nobre em cada um explora as tensões e contrastes entre os dois pensadores, captando uma história dissonante e complementar dos processos de racionalização mais eficazes que nos conduziram até os dias atuais.

Uma das peculiaridades instigantes desse livro, caro leitor, é a sobreposição dos temas, que desdobram e estratificam leituras preparadas por especialistas de diversas áreas de conhecimento. Penetrando no

mesmo tema por diversas perspectivas, quem o lê se aproxima não somente de Max Weber, mas acaba se familiarizando, inclusive, com o modo pelo qual seu pensamento está aderido às diversas ciências que ainda hoje procuram compreender a herança da nossa modernidade.

Com espírito interdisciplinar, apresentamos a você, leitor, esses textos oriundos de pesquisadores de diferentes disciplinas. E se pedimos a sua leitura, é porque consideramos que eles representam um bom exemplo da atual produção latino-americana da *Weberforschung*.

# I

# Ciência com ou sem pressupostos: a controvérsia sobre os valores

## 1

# Para além do mal entendido da "*neutralidade* axiológica": o modelo crítico de Max Weber

*Carlos Eduardo Sell*

Poucas ideias geraram tantas polêmicas e tantos mal-entendidos na história do pensamento sociológico como o (suposto) conceito de "*neutralidade* axiológica". Boa parte desta confusão deve-se a problemas de tradução. A expressão *Werturteilfreiheit* constitui uma combinação de três termos distintos: *Wert* (valor) + *Urteil* (julgamento) + *Freiheit* (liberdade). Verter este combinado de termos para outras línguas é, de fato, uma complexa operação que exige sempre um refinado grau de adaptação e criatividade. Advém talvez daí a tendência de reduzi-lo a expressões binárias, suprimindo um dos termos em questão. Uma primeira possibilidade é a composição dual *Wert* + *Urteil* (juízo de valor), objeto da polêmica, o que, aliás, não constitui maior problema. Mais problemática pode vir a ser a supressão do termo médio da fórmula – o "julgamento" ou "juízo" (*Urteil*) -, o que próprio Weber também fez, com a ressalva de que, pelo menos, buscou esclarecer em que sentido[1]. Que este termo médio é denso de significado basta a simples remissão à célebre terceira crítica de Immanuel Kant (*A crítica da faculdade de julgar - Kritik der Urteilskraft*) para perceber seu significado filosófico. Suprimindo, pois, o termo intermediário, ficamos com a seguinte expressão: *Wert* + *Freiheit* (liberdade em relação à valores). O problema

---

[1] Ainda que René König (1971), corretamente, observe que Weber teria evitado boa parte das confusões que se seguiram se ele mesmo tivesse privilegiado a expressão *Wert(urteils)freiheit* em vez de apenas *Wertfreiheit*.

deste compósito é que nele os valores desaparecem. Entre ciência e valores reina um fosso absoluto, pois todo saber científico – se *Wertfrei* – seria isento ou desprovido deles. Que para Weber não se trata exatamente disso, ainda veremos. De todo modo, é partir da expressão *Wertfreiheit* que nasce o problemático conceito v*alue Neutrality* ou *ethical Neutrality* (SHILLS e FINCH, 1949), ou na sua versão em português: a "neutralidade axiológica".

Começar a discussão sobre a relação entre ciência e valores ou ciência e práxis ético-política em Max Weber a partir de questões de tradução não é nenhuma idiossincrasia e nem mero exercício de erudição na língua alemã. Os termos e sua tradução são da maior importância. Tenho a firme convicção de que o uso da expressão "neutralidade axiológica" muito mais atrapalha – se é que não constitui um completo equívoco – do que ajuda a compreender a visão que Max Weber tinha da relação entre teoria e práxis. Ainda que não seja o único fator, ele é sem dúvida uma das principais fontes de uma pletora de erros, incompreensões e, infelizmente, pré-conceitos. Uma coisa é certa: "neutralidade", em definitivo, é um termo que não aparece na expressão empregada por Weber, pois é da "liberdade" em relação aos "juízos" de valores que se trata. Insisto: o termo neutralidade não está lá e nem deveria estar. Além do mais, trata-se da liberdade frente à "*juízos*" de valor (*Werturteile*), mas não de valores enquanto tais. Esta é a razão pela qual advogo o total esquecimento da expressão "*neutralidade* axiológica" e a adoção, em definitivo, da tradução de *Werturteilsfreiheit* por expressões alternativas, como por exemplo, "livre de juízos de valor" ou "liberdade frente à juízos valorativos", como farei doravante. Neste sentido, prefiro as soluções de Parsons (1971), Runciman (1972), Bruun (1972 e 2007) e Schluchter e Roth (1979)[2] que adotam a expressão v*alue Freedom*, eliminando, pelo menos, o tremendo equívoco da

---

[2] Os autores chegam a sugerir a tradução "*freedom from value judgment*", fórmula que, infelizmente diria eu, acabaram não empregando (SCHLUCHTER, 1971, p. 65, nota 1).

"neutralidade". Aliás, já passou da hora da discussão brasileira chegar a este mesmo patamar.

No entanto, a questão da tradução é apenas uma tarefa preliminar, algo que podemos comparar como um exercício fenomenológico de redução eidética cujo objetivo, por sinal, é nos livrarmos dos "pré-juízos" [*Vor* + *Urteile*], vale dizer, "pré-conceitos" que bloqueiam nosso acesso "às coisas mesmas". Mais difícil, contudo, é acessar novamente a "essência" do que Max Weber realmente queria dizer quando tomou posição na célebre disputa sobre os valores. Eis aí a grande dificuldade e, para elucidar a questão, a via etimológica ou filológica pode ser útil (WEISS, 2013), mas não esgota o assunto. Nossa investigação terá que ser tanto histórico-exegética quanto teórico-sistemática. Combinando estas duas estratégias vou seguir a seguinte rota. (1) Primeiramente reconstruo os termos histórico-intelectuais da controvérsia sobre os valores. (2) A partir deste contexto examino sistematicamente os escritos de Weber procurando realçar a multiplicidade da relação entre ciência e valores. Esta relação tem (2.1) uma dimensão positiva e (2.2) uma dimensão restritiva. Ambas não podem ser separadas, pois é exatamente o fato de que a atividade científica está intimamente e positivamente embebida em um contexto valorativo que nos leva a perguntar sobre suas implicações. O problema da *Werturteilsfreiheit* [liberdade em relação aos juízos de valor] só faz sentido no contexto da *Wertbeziehung* [relação com os valores] e desconectá-los conduz a graves equívocos interpretativos. A relação entre ciência e valores é indissociável e constitui a premissa do problema teórico em pauta. Isso não significa, em absoluto, que não se possa, dentro de certos limites, possibilitar juízos críticos, como pretendo demonstrar no final desta segunda parte do artigo (2.3 - dimensão crítica). Ao abordar o tema a partir deste tríplice caráter, intento ir além de análises unilaterais que colocam o tema apenas sob o signo da interdição, ignorando seu caráter positivo e, principalmente, crítico. Trata-se, portanto, de restituir à posição weberiana sua devida complexidade. Na conclusão aponto para alguns

dos problemas que a recepção do postulado weberiano da liberdade frente à juízos de valor por parte da Escola de Frankfurt (nos marcos do debate sobre o positivismo) nos legou. Nesta parte sugiro uma leitura que permita incorporar as tarefas possíveis de uma reflexão crítica nos parâmetros estabelecidos por Max Weber. Neste sentido não há porque excluir – ainda que bem compreendido – um modelo weberiano de crítica.

## 1. A controvérsia sobre os valores: panorama histórico

Desde que Heino Heinrich Nau, em 1996, republicou os textos dos autores que, no Congresso da *Verein für Sozialpolitik* [Associação para a política social - doravante VfSp] realizado em Berlim, no ano de 1914, deviam posicionar-se diante sobre a relação entre ciência e valores, a reconstrução histórico e *intelectual* sobre os contornos e a evolução da *Werturteilsstreit* avançou significativamente em termos de amplitude e profundidade (SCHURZ, 2013; GLAESER, 2014 e FANTA, 2014). De fato, sem ler o que também Jacob Epstein, Franz Eulenburg, Rudolf Goldscheid, Ludo Hartmann, Albert Hesse, Otto Neurath, Karl Oldenberg, Hermann Oncken, Walter Rohrbeck, Joseph Schumpeter, Othmar Spann, Eduard Spranger, Friedrich von Wiese e Robert Wilbrandt também disseram sobre este tema, temos uma visão bastante limitada deste debate. De fato, desta lista de 15 nomes, além de Weber, somente o economista Joseph Schumpeter e o filósofo Otto Neurath alcançaram maior notoriedade. Os demais caíram no esquecimento e, quanto ao conjunto de textos sobre o problema dos valores na ciência, praticamente só o de Max Weber ainda hoje é lido. A polêmica em torno do papel da relação entre ciência e práxis atravessa praticamente toda a carreira intelectual de Weber e desdobra-se em duas arenas de disputas: a organizacional e a intelectual (em sentido estrito). Do ponto de vista organizacional, ela começa no no interior da VfSp e prossegue em paralelo no processo de fundação da *Deutsche Gesellschaft für Soziologie*

[Sociedade Alemã de Sociologia - doravante DGS]. A segunda arena, que aqui distingo apenas para fins analíticos, é o espaço intelectual propriamente dito e está relacionado com sua produção escrita sobre o tema que começa em 1895 (com sua famosa Aula inaugural) e termina (em relação a este ponto) com a publicação de *O sentido da liberdade frente à "juízos de valor" nas ciências econômicas e sociais* em 1917.

## 1.1 Associação para a política social

A VfSp foi fundada em 1872, ainda durante a regência do chanceler Otto von Bismarck. Apesar da posição genericamente reformista desta associação (que não deve ser confundida com a social-democrata) – o que levou seus membros a serem denominados "socialistas de cátedra", designação que, por sinal, eles não recusaram –, havia uma clara divisão geracional e política entre seus membros que oscilavam entre posições mais conservadoras, moderadas ou sócio-liberais (KRÜGER, 1998). Dentre os membros mais jovens, como Max Weber, seu irmão Alfred Weber, Werner Sombart, Ferdinand Tönnies e outros, encontramos um grupo que defendia uma posição progressista, muito próxima do que hoje chamaríamos de liberalismo social. A posição de Weber quanto à orientação da política social está bem documentada neste período, ele procurava um caminho próprio para além do socialismo estatal, do patriarcalismo estatal ou do liberalismo *laisser-faire* em nome uma política social-liberal, fundada na auto-organização e livre negociação entre trabalhadores e empresários (MWG I-8, p. 304-315).

Quanto ao problema dos valores, a primeira rodada de discussões entre os membros da associação ocorreu por escrito. Em reação às teses de uma economia eticamente orientada, tal como desenhada por Gustav Schmöller (1883 e 1911), reagiram Max Weber, tanto em sua aula inaugural (1895) quanto no escrito a *Objetividade do Conhecimento sócio-científico e sócio-político* [de 1904], além de Lujo Brentano (1896 e 1911) e Werner Sombart (1897). Nesse debate, chama atenção o fato de

que era justamente a ala moderada-conservadora da Associação (liderada por Gustav Schmöller) que defendia uma ciência ético-politicamente comprometida, enquanto sua ala progressista (liderada por Max Weber) era cética quanto a esta possibilidade, preferindo preservar as fronteiras entre ciência e política. Eis aí uma boa razão para nos precavermos da apressada correlação ciência valorativa = progressismo e ciência *wert(urteils)frei* = conservadorismo, ou mesmo da mais problemática ainda identificação entre ciência valorativa = esquerda e ciência *wert(urteils)frei* = direita.

Voltando a VfSp, o desacordo sobre o papel dos valores resvalou rapidamente do campo das publicações para irromper abertamente nos congressos da entidade (conforme documentado em WEBER, 1988a, p. 394-430). No encontro realizado em Mannheim, em 1905, por exemplo, Max Weber, defendendo a posição de Friedrich Naumann, atacou duramente as propostas protecionistas de combate aos cartéis defendida por Gustav Schmöller. Mas, este ainda era um problema político-prático. No Congresso de 1909, desta vez realizado em Viena, lá estava Max Weber novamente, desta vez polemizando contra Eugen von Philippovitch sobre a utilidade científica do conceito de produtividade [*Produktivität*] carregado, segundo ele, de premissas valorativas. Neste ponto a discussão, portanto, elevou-se do nível prático para o nível teórico. O desacordo chegou a tal grau que no encontro de Nuremberg (1911) o próprio Weber sugeriu que o problema dos valores fosse transformado no tema do congresso posterior. Nessa travessia, o debate sobre os valores foi adquirindo contornos mais claros, e ainda que intimamente relacionada com a *controvérsia sobre o método,* assumiu um caráter menos conjuntural e mais epistemológico. Paulatinamente a *Methodensstreit* (na qual Gustav Schmöller e Carl Menger postulavam compreensões distintas do caráter do método em economia, o que também dividiu a associação) transformou-se na *Werturteilsstreit*.

Acatando a sugestão de Weber e visando preparar o debate sobre o tema dos valores, a ser realizado no Congresso de 1914, a diretoria da

entidade enviou aos seus membros um questionário (*Äusserungen zur Werturteilsdiskussion im Ausschuss des Vereins für Sozialpolitik. Als Manuskript gedruckt 1913*) a partir do qual eles deveriam responder às seguintes questões: "1. Sobre a posição dos juízos ético-valorativos na ciência econômica. 2. Sobre a relação das tendências de desenvolvimento para com as avaliações práticas. 3. Sobre a denominação dos objetivos econômicos e sócio-políticos; 4. Sobre a relação dos princípios metodológicos gerais para com as tarefas específicas do ensino acadêmico" (conforme MWG II-8, p. 141-142). Em carta que dirige a Heinrich Rickert, em 07 de fevereiro de 1913 (MWG II-8, p. 84-85), Max Weber nos dá uma versão muito ligeiramente modificada destes 04 pontos, conforme segue:

> No outono a Associação para a Política Social quer colocar em discussão, em âmbito interno, as seguintes questões das nossas disciplinas (econômicas e sociológicas), bem como da história e da filosofia: 1. Posição dos juízos ético-valorativos; 2. Relação das tendências de desenvolvimento para com as avaliações práticas; 3. Denominação dos objetivos científicos e sócio-políticos; 4. Relação dos princípios metodológicos gerais para com as tarefas específicas do ensino.

Há ainda outros detalhes a explorar nesta importante carta, a começar pelo fato de que Weber tenta atrair Rickert para sua causa ("você estaria disposto, em *alguma circunstância*, a participar?") afirmando que "seria *ótimo* se você pudesse se decidir, pois a confusão é gigantesca" (MWG II-8, p. 84-85). A carta dá testemunho, portanto, da íntima conexão que Weber via entre suas ideias e as teses de Rickert, o que já representa uma interessante negativa para intérpretes que radicalizam as diferenças entre Weber e sua principal fonte filosófica. No entanto, mais importante que isso é perceber o modo como Weber traduz, a seu modo, os assuntos em pauta, como mostra a sequência da carta:

> 1) Diferenciação entre avaliação e relação de valor como **objeto**. 2). Avaliação prática (ética ou de outro tipo), 3) a assim chamada necessidade histórico-

> evolutiva (n.2). Valoração "evolucionista" na ciência e no ensino. A) nas disciplinas empíricas, B) na filosofia (e jurisprudência).

Fazendo um exercício parecido também nós poderíamos, em léxico atual, re-apresentar o modo como Weber resumiu os diferentes planos implicados na discussão. O primeiro é *epistemológico* e diz respeito à multiplicidade do papel dos valores em relação à ciência, pois estes podem ser tomados como tanto como 1) premissa, 2) como quanto objetos de análise. O segundo é *prático* (ético-político) e diz respeito à possibilidade da ciência social justificar ou fundamentar avaliações normativas. O terceiro – bastante esquecido – é *terminológico* e diz respeito à conceitos nos quais estão subjacentes juízos valorativos, como nos caso das noções de "necessidade" e "evolução", conceitos que também nos remetem à filosofia da história. Por fim, o quarto (e não menos importante), mas que não será abordado aqui, é *didático* e diz respeito ao papel dos valores no ensino.

O que exatamente aconteceu entre os 52 membros presentes no Congresso da VfSp realizado em Berlim em 05 de janeiro de 1914 nós não sabemos exatamente, pois as atas da assembléia, por decisão coletiva, não foram disponibilizadas, evitando-se, assim, constrangimentos, reflexo do grau de desacordo que já se esperava. No entanto, Franz Boese (1939, p. 1470, em seu relato, nos informa que o ponto alto dos debates orais ocorreu entre Max Weber e Carl Grünberg, levando o primeiro a simplesmente abandonar a reunião e, mais tarde, a deixar a associação.

De todo modo, atendendo ao convite da Associação, 15 membros se dispuseram a aprofundar as 04 questões do questionário preparatório. O ideal seria que pudéssemos examinar detalhadamente cada uma das respostas, embora algumas manifestações sejam bastante sintéticas, não passando de uma ou duas páginas. Somente Rudolf Goldscheid, Herman Oncken, Othman Spann, Eduard Sprenger e o próprio Max Weber apresentaram escritos mais extensos. Mas, apesar dessas diferenças quantitativas, é perfeitamente possível distinguir os principais partidários e suas linhas de argumentação. De acordo com Glaeser

(2014), do lado dos defensores de uma ciência normativamente orientada estão principalmente Gustav Schmöller, Jacob Epstein, Ludo Hartmann, Albert Hesse e Karl Oldenberg, além de Eduard Spranger e Rudolf Goldscheid. Do lado dos críticos desta posição, temos Franz Eulenberg, Walter Rohrbeck e Max Weber. Os demais textos ocupam posições cambiantes ou intermediárias, como no caso de Lujo Brentano que buscava exercer uma mediação entre as posições rivais. Werner Sombart que, neste ponto, sempre esteve ao lado de Weber, não enviou suas observações para o Congresso.

Gert Albert (2010, p. 14-45), ao analisar o conteúdo dos 15 manuscritos que foram preservados, mostra como os membros da Associação possuíam um razoável acordo quanto à tese de que os valores possuem o duplo caráter de condição [*Voraussetzung*] e ao mesmo tempo objeto [*Gegestand*] do saber científico, ainda que nem todos conseguissem estabelecer claramente as fronteiras que separam estes dois âmbitos. No entanto, é na segunda questão em debate – avaliações práticas – que residiam as maiores diferenças, fruto, em boa parte, de leituras distintas da filosofia kantiana, na qual praticamente todos se inspiravam. Nesse quesito, os partidários de uma ciência ética entendiam que os valores eram uma realidade objetiva inscrita na cultura e em suas manifestações na esfera moral, religiosa, jurídica e etc. Apesar de variáveis histórica e culturalmente e, nesse sentido, relativos, Schmöller sustentava que o progresso histórico conduzia os valores para estágios cada vez mais avançados moralmente. Menos otimistas quanto ao papel da história, Eduard Spranger e Rudolf Goldschein sustentavam, ainda assim, que a evolução moral era fruto do conflito entre os valores e da capacidade humana em harmonizá-los em sínteses superiores. Em direção contrária ao objetivismo historicista de Schmöller, portanto, eles sustentavam uma posição com relevo subjetivo. Diferenças à parte, para ambos, é tomando os padrões culturais estabelecidos como critério que as ciências sociais (tanto a economia quanto a sociologia ou mesmo a história, etc.) podiam emitir juízos avaliativos. Dessa forma, crítica dos

fatos e crítica dos valores eram consideradas tarefas possíveis e indissociáveis.

A posição crítica de Weber, que mais à frente analisaremos com mais detalhe, pode ser sintetizada na célebre metáfora da "guerra dos deuses", indicando que ele via a modernidade fragmentada em distintas esferas de valor que não podiam alcançar nenhum tipo de síntese reconciliadora [*Versöhnung*]. A história não pode ser invocada como instância ética e a esfera da ética, por outro lado, é apenas uma entre outras. Nesse sentido, ele permaneceu sempre um teórico do pluralismo, melhor ainda, do *conflito* de valores ou, para lançar mão de sua bela metáfora, do *politeísmo* de valores.

## 1.2 Sociedade alemã de sociologia

Passemos, agora, para outro espaço organizacional: a *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* (DGS), fundada em 03 de Janeiro de 1909. Como, neste caso, não estamos diante de uma associação com caráter político, mas primordialmente intelectual, Weber depositou grandes esperanças de que o caráter específico da investigação sociológica pudesse encontrar uma tradução institucional. Por isso, enquanto na VfS o empenho de Weber limita-se aos debates orais e à produção escrita, em relação a DGS seu foco passou a ser de caráter realmente organizacional, envolvendo a discussão sobre o caráter desta entidade. Não que ele não fosse um figura decisiva nos debates, como nos mostra o estudo de Käsler (1984, p. 608-612) que, ao analisar a formação da sociologia na Alemanha, entre 1909 e 1934, descobriu que, conforme as notas estenográficas, nos sete primeiros Congressos (realizados entre 1910 e 1930), Weber é o único que recebe mais de uma centena de menções (um total de 116). Os outros estão abaixo da centena, como Leopold v. Wiese (88), Werner Sombart (70), Werner Oppenheimer (60) e Max Adler (60). O irmão Alfred Weber, por sua vez, é mencionado apenas 18 vezes e

outra figura conhecida – Robert Michels – é lembrado apenas em 15 momentos.

A participação de Weber nos debates acadêmicos nos dois Congressos da DGS nas quais esteve presente estão bem documentados (RAMMSTED, 1991 e LEPSIUS, 2016). No primeiro, realizado em Frankfurt, em 1910, Max Weber, ao lado de Ferdinand Tönnies (presidente) discutiu os caminhos e objetivos da sociologia e foi logo afirmando "a sociedade deve rejeitar em seu meio, de forma decidida e definitiva, toda propaganda de ideias práticas" (WEBER, 1988a, p. 431). Logo a seguir, no seu comentário ao trabalho *Ciência Jurídica e sociologia* ele volta à carga sustentando que "a questão sobre se um fato determinado deve ser objeto de nossa discussão, ou seja, se ele se tornou cientificamente 'interessante' é, em última instância, idêntica à questão sobre o significado dos valores culturais". E ele prossegue: "no entanto, quando nós, enquanto homens da ciência empírica, lidamos com um fato interessante, essa questão do porque ele é interessante fica de lado, pois nossa tarefa essencial consiste única e exclusivamente em constatar fatos e nada mais" (WEBER, 1988a, p. 482)[3]. Já no Congresso de Berlim (20 a 22 de outubro de 1912), Weber comenta os trabalhos de Paul Barth (*A nacionalidade e seu significado sociológico*), F. Schmid (*O direito nas nacionalidades*) e de Franz Oppenheimer (*A filosofia da história teoricamente racista*), e volta a lembrar que a unidade em torno de valores pode ser dada como excluída, "como aliás com todas as discussões sobre valores em geral" (WEBER, 1988a, p. 488).

Para além destes debates, Weber lutou arduamente para que o postulado do distanciamento frente aos próprios valores subjetivos e sua diferença com relação à pesquisa científica estivessem consignados nos documentos da Associação. Com efeito, enquanto a primeira versão (Estatuto de Berlim de 03 de Janeiro) dizia apenas que era objetivo da entidade "a promoção e disseminação da pesquisa sociológica" (MWG II-

[3] Que a polêmica deixou marcas, atesta-o a carta de esclarecimento que Weber escreveu em 07 de novembro de 1910 aos membros da DGS (MWG II-6, p. 680-682).

13, p. 857), a segunda versão (aprovada em Leipzig em 14 de Outubro de 1909) acrescentava que "seu objetivo é a promoção do conhecimento sociológico através da oferta de levantamentos e pesquisas puramente científicas e através da publicação e apoio de trabalhos puramente científicos", sem deixar de enfatizar que "ela concede igual espaço para todas as correntes e métodos da sociologia e rejeita a representação de qualquer tipo de objetivos práticos (éticos, religiosos, políticos, estéticos e assim por diante)" (MWG I-13, p. 860). No terceiro estatuto, promulgado em Frankfurt em 19 de Outubro, as mesmíssimas palavras estão lá presentes, desta feita no §1 parágrafo do Estatuto da DGS (MWG I-13, p. 864).

Que tais palavras são reflexos diretos das intervenções de Weber sabemo-lo, entre outras fontes, pela carta convite de Junho de 1909 que ele, enquanto membro provisório da comissão organizadora da entidade, redigiu nos seguintes termos: "a sociedade deve, em completo acordo com o sentido de sua fundação, ter um caráter pura e objetivamente científico". E ele acrescenta que "segue-se daí que qualquer propaganda de objetivos ou ideais políticos, sócio-políticos, socialistas ou de outro tipo entre seus membros ou em seu nome deve ser excluída" (MWG I-13, p. 157). Uma vitória de Weber? Não é o que parece, tendo em vista que já sabemos dos acontecimentos devastadores na VfSp em 1914. Além do mais, a falta de apoio da entidade para seus projetos de pesquisa sobre a natureza da imprensa e das associações e a provável indicação de Rudolf Goldscheid (seu arqui-inimigo) como membro da diretoria da DGS fez com que, mais uma vez, Weber se despedisse de sua participação em uma Associação Científica, conforme ele explica para Edgar Jaffé em 22 de Janeiro de 1914: "como manifesto eu só participei zelosamente da fundação desse sociedade porque esperava encontrar nela um lugar para a discussão e o trabalho científico livre de valores" (MWG II-8, p. 479-482).

## 1.3 Arena intelectual

Não podemos considerar a arena intelectual-científica como oposta ou mesmo completamente distinta dos esforços político-organizacionais de Weber em relação a VfSp e a DGS. Mas esta tem sua própria especificidade caso nosso foco esteja concentrado apenas nas *publicações* de Weber sobre o assunto que, por sinal, acompanham sua luta no interior daquelas duas entidades. Vista por esse ângulo, as principais estações da luta intelectual de Weber são os anos de 1895, 1904, 1913 e 1917. O documento de 1895, ou seja, sua conhecida aula inaugural [*Antrittsrede*] proferida em 13 de maio na cátedra de economia política e finanças da Universidade de Freiburg já contém, ao contrário do que normalmente se afirma (HENNIS, 1988), uma clara crítica a tese de uma economia eticamente orientada que havia sido postulada por Schmöller, logo antes, em 1893. No caso de uma orientação normativa para a política econômica, Weber – pelo menos naquele momento – preferia fundamentos realistas (o interesse do Estado Nacional) à visões eudemonistas, mas isto não quer dizer que ele os derivasse diretamente dos postulados da ciência: ele sabia que se tratavam, em última instância, de escolhas subjetivas[4]. Não obstante, Weber realmente só formula a natureza e alcance da distinção lógica entre proposições normativo-prescritivas e proposições descritivo-explicativas de forma coerente na chamada introdução [*Geleitwor*t][5] ao escrito intitulado *A objetividade do conhecimento científico-social e político-social*, de 1904. Logo, quando os debates no interior da VfSp e na DGS vão ganhado forma e densidade cada vez maior, ele já tinha desenvolvido uma posição sistemática sobre

[4] No texto da Aula inaugural lemos que "é quase a exceção e não a regra que quem profere um juízo de valor esclareça *a si mesmo* e aos outros sobre o núcleo subjetivo último nos quais se baseiam seus julgamentos, ou seja, sobre os *ideais* a partir dos quais ele passa ao julgamento dos fenômenos observados" (MWG I-4, p. 563). No seu *Parecer* de 1913, no contexto de sua defesa do postulado da liberdade frente à juízos de valores, Weber declara que "era isso que, ainda que de forma seguramente ainda não amadurecida, minha aula acadêmica inaugural queria realmente expressar, embora em muitos pontos eu já não possa me identificar com ela" (em NAU, 1996, p. 174).

[5] Um amplo estudo histórico e teórico sobre a "introdução" ao célebre estudo weberiano denominado "A objetividade do conhecimento sócio-científico e sócio-político" publicado como manifesto de lançamento do Arquivo para a Política social encontra-se em Peter Ghosh (2016).

o tema. São exatamente estas ideias que ele vai arrolar no seu [*Gutachten zur Werturteilsdiskussion im Ausschuss des Vereins für Sozialpolitik - Parecer sobre a discussão dos valores na diretoria da Associação para a Política Social*] de 1913 que, em princípio, nada acrescenta de substancialmente novo às suas formulações anteriores, em particular àquelas de 1904.

Mas existe ainda uma segunda razão pela qual o ano de 1913 é de especial importância. Como em 1914 estava previsto um Congresso da VfSP somente sobre o tema dos valores na sua relação com a ciência, Weber resolveu apressar a publicação de um escrito intitulado *Sobre algumas categorias da sociologia compreensiva* que foi publicado na Revista *Logos*, em 1913. Esse é, na verdade, o primeiro escrito no qual Weber emprega o termo "sociologia compreensiva" como título de algum escrito seu, podendo, assim, ser considerado a certidão de nascimento de sua sociologia (SCHLUCHTER, 2015). Este escrito, é claro, não discute *diretamente* o problema dos valores na ciência social, ainda que a diferenciação entre dogmática jurídica (que trata da esfera da validade) e análise sociológica (que trata da esfera do vigente) contenha importantes implicações nesse sentido. De todo modo, as *intenções estratégicas* de Weber quanto a essa publicação algo prematura estão documentadas em carta que ele dirige a Paul Siebeck na qual ele explica que: "agora, o que me parece *em si* o objetivamente mais correto seria publicar o conjunto ainda antes de outros trabalhos do debate da VfSp a respeito dos 'juízos de valor' [*Werturteile*]" (MWG II-8, p. 318). Para Hermann Kantorowicz, por sua vez, ele esclarece que o artigo sobre as categorias sociológicas tinha, entre outros objetivos, "superar *toda* sociologia (...) supra-empírica (no sentido de *normativamente* válida)" e visava estabelecer uma sociologia "puramente empírica e tipológica das *ações humanas*" (MWG II-8, p. 442-443). O que se depreende do exposto é que, em 1913, apresentando como exemplo sua própria sociologia, Weber ainda tinha a esperança de influenciar intelectualmente seus colegas, algo que o

desastrado Congresso da VfSp em 1914 mostrou que não tinha sido logrado.

Essa luta intelectual chega a sua última estação em 1917, ano da publicação de *O sentido da "liberdade frente a valores" nas ciências econômicas e sociológicas* [*Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*]. Com efeito, este escrito é uma versão ampliada do documento de 1913 [*Parecer sobre a discussão dos valores na diretoria da Associação para a Política Social*]. Ambos não devem ser confundidos, pois o escrito de 1913 é uma fonte anterior que vai ser retrabalhada, mas não devemos ver nos dois documentos algum tipo de evolução teórica comparável aquela que existe entre as *Sobre algumas categorias da sociologia compreensiva* de 1913 e o primeiro Capítulo de *Economia e Sociedade* de 1920 (*Conceitos sociológicos Fundamentais*). Os argumentos de base permaneçam praticamente os mesmos, pois a plataforma destes dois escritos são as conhecidas 04 questões postuladas pelo questionário da VfSp. A segunda versão modifica a forma de argumentação, colocando as questões pedagógicas no início e concedendo mais espaço a teoria do valor. O mais importante é verificarmos como, ao longo dessa longa jornada de quatro estações (1895, 1904, 1913 e 1917), Weber pretendeu esclarecer aquele "gigantesca confusão" a qual ele aludiu na sua carta para Heinrich Rickert.

## 2. O que realmente Weber quis dizer sobre a liberdade em relação à valores

*Wert* [valor] é uma das pedras angulares da sociologia weberiana. Podemos encontrar o conceito em diversos âmbitos do seu pensamento. Nos escritos metodológicos, além dos nossos já conhecidos *Wertfreiheit* [Liberdade frente a valores] e *Werurteilsfreiheit* [liberdade frente a *juízos* de valores], temos ainda o próprio *Wertbegriff* [conceito de valor], a *Wertfrage* [a questão do valor], a *Wertkritik* [crítica de valores], a *Wertbeziehung* [relação com valor], os *Werturteile* [julgamentos de

valores], os *Wertmasstäbe* [medidas de valor], os *Wertsysteme* [sistema de valores], *Wertung* [Avaliação], além dos termos *Werten* e *Bewerten* que poderiam, ambos, serem traduzidos como valorar ou avaliar. No âmbito propriamente sociólogo, o termo volta com toda sua densidade e podemos achá-lo tanto no plano da ação movida por valores [*wertrationales Handeln*] como no plano das estruturas, no qual encontramos as *Wertordnungen* [ordens de valor], as *Wertsphären* [esferas de valor], as *Wertideen* [idéias de valor] e os *Kulturwerten* [valores culturais]. Desloquemo-nos para o plano do processo histórico-social e lá está de novo a *Wertrationaliesirung* [racionalização valorativa] e, no plano político, os não menos importantes *Wertkonkurrenz* [concorrência de valores), *Wertkonflikt* [conflito de valores] ou *Wertkollision* [colisão de valores]. Conclusão: de ponta a ponta a sociologia weberiana está estruturada pela referência ao tema dos valores (MÜLLER, 2014, p. 142-146).

Em boa medida, a centralidade da questão dos valores na sociologia de Weber pode ser creditada as suas bases filosóficas, em especial ao neo-kantismo do sudoestes alemão. A relação de Weber com este movimento filosófico é um dos *top* temas quando o assunto é a sua concepção de ciência social e nem de longe pretendo contemplar a imensa literatura que adentra nesta seara[6]. Também no Brasil há uma estabelecida tradição de estudiosos sobre este assunto (entre eles COHN, 1979 e SENEDA, 2008), em especial no que tange à relação teórica entre Weber e Henrich Rickert, ainda que outros autores fundamentais para suas concepções epistemológicas continuem à espera de atenção, como fizeram Gerhard Wagner e Claudius Härpfer (2016) que se dedicaram a entender nomes menos conhecidos, mas não menos importantes, como Hugo Münsterberg, Wilhelm Ostwald, Emil du Bois-Reymond e Friedrich

---

[6] Em alemão, algumas das principais referências são: Schelting (1934), Henrich (1952), Tennbruck (1959), Prewo (1979), Merz-Benz (1990) e Wagner e Ziprianni (1994) e Massimilia (2012). Em inglês Bruun (1972), Runciman (1972), Burger (1976), Oakes (1988), Ringer (1997) e Eliaesson (2002). Em português Cohn (1979) e Seneda (2008).

Gottl, entre outros[7]. Além do mais, há que superar o caráter excessivamente histórico deste debate que, inadvertidamente, deixa escapar a necessidade de reformulação crítico-construtiva das premissas weberianas, como vem fazendo recentemente o inovador trabalho de Gert Albert (2016). Portanto, no que tange à relação entre estes dois autores, limito-me a adotar a posição de Wolfgang Schluchter (2000, p. 31) que evita tanto as teses polares tanto da total ruptura quanto da total dependência de Weber em relação a Rickert.

Mas, nada disso retira o fato de que, entre outras noções, é o conceito rickertiano de *Wertbeziehung* [relação com os valores] a premissa que explica porque ciência e valores são, em princípio, realidades indissociáveis. Antes do "distanciamento crítico frente a *seus* próprios valores" vem a "relação com os valores" e o primeiro só se coloca como problema exatamente por causa deste segundo. É por essa razão que, bem postos os termos, não existe propriamente ciência *Wertfrei*, que dizer, em que os valores não estejam positiva e constitutivamente presentes. Mas em que termos, e com quais consequências, é o que pretendemos esclarecer doravante.

## 2.1 Valores como premissas

*Stellung nehmen*, diz a língua alemã, quer dizer "tomar partido", "escolher uma posição", "posicionar-se". Pois é exatamente a partir deste atributo que Max Weber define o humano: ele é aquele ser que adota uma posição. É claro que, para ele, não se trata de uma antropologia filosófica, mas de uma sociologia da cultura e esta surge exatamente quando o ser humano, situado diante de uma realidade infinita e inesgotável, procura conferir sentido, quer dizer, procura conferir valor ao mundo. As palavras com as quais ele define a realidade com a qual nos

[7] Utilizando métodos estatísticos e análise de rede, os autores constataram que nos seus chamados escritos metodológicos, Weber refere-se, de diferentes maneiras, a 149 pessoas. Desses, 69 mencionados apenas uma vez. Os campeões em referências são Wilhelm Roscher (174), Eduard Mayer (134), Rudolf Stammler (106), Karl Knies (76) e Hugo Münsterberg (70).

defrontamos são de especial beleza. Nesse caso, ele fala da vida e afirma que nós "queremos compreender a realidade da vida que nos circunda e na qual estamos imersos" (WEBER, 1988b, p. 170 - doravante WL). Mas, "tão logo buscamos refletir sobre a maneira como ela se nos apresenta imediatamente, a vida nos oferece uma multiplicidade infinita de processos que surgem e desaparecem, sucessivamente e simultaneamente, tanto 'dentro' quanto 'fora' de nós mesmos" (WL, p. 171). De um lado está a multiplicidade infinita e de outro a "mente humana finita". Como superar esse hiato? Como o finito pode alcançar o infinito?

No caso de Weber, quem permite ordenar o caos da realidade externa em fenômenos inteligíveis não são, como em Kant, somente as ideias *a-priori* como condições transcendentais do pensamento (chave filosófica), mas a cultura (chave sociológica). A cultura, também ela paradoxalmente um conceito valorativo [*Wertbegriff*], é definida como "uma seção limitada da infinitude desprovida de sentido do acontecer universal, ao qual os seres humanos conferem sentido e significação" (WL, p. 180). Através da cultura a vida deixa de ser um complexo caótico de fenômenos para adquirir significação, outra palavra que *ainda* vai ocupar denso espaço no léxico sociológico weberiano. É neste momento que a "relação com os valores" – uma ideia que ele retoma dos lógicos modernos [leia-se Heinrich Rickert] – ocupa uma função teórica fundamental (WL, p. 181). Podemos dizer que é a relação com valores ou, conforme a expressão empregada por Weber, é a relação com ideias de valor [*Wertideen*] que opera a metamorfose do infinito no finito, da vida como caos desordenado para a cultura com um horizonte de sentido ordenado. A cultura (realidade dotada de valor e significado) é, portanto, o horizonte intransponível da ciência. Mais até, ela é sua própria condição, sua premissa transcendental:

> A premissa transcendental de toda ciência da cultura não consiste apenas que consideremos determinada cultura como dotada de valor, mas em que somos homens de cultura, dotados de capacidade e da vontade de tomar

> conscientemente posição frente ao mundo e conferir-lhe sentido. E esta posição, seja lá qual for, fará com que julguemos determinados fenômenos da co-existência humana a partir dela e que tomemos posição frente a eles como significativos (positiva ou negativamente) (WL, p. 180-181).

A ciência é mais do que mero elemento situado “dentro de” uma cultura (como se ambas fossem extrínsecas), pois a realidade dotada de valor tem para ela um significado constitutivo. Conforme Weber, “independente do conteúdo das nossas tomadas de posição, os fenômenos têm para nós um significado cultural e é unicamente neste aspecto que se apoia nosso interesse científico” (WL, p. 181). Há dois elementos para considerar aqui: 1) significado cultural e 2) interesse científico. Em nível mais amplo, é somente a partir de um horizonte cultural que todo um complexo de temas adquirem para nós “relevância”, seja, por exemplo, a prostituição ou o dinheiro. A cultura e os significados que ela nos lega operam, assim, como primeiro filtro que condicionam nossos interesses científicos, leia-se, o espectro de temas e problemas que cada época e cada lugar elege como relevantes e dignos de serem estudados. Ou, pela ordem inversa, “os interesses científicos estão embebidos em significados que, por sua vez, nascem de uma realidade prenhe de valores (a cultura), afinal, queremos conhecer aquilo que tem algum significado para nós” (WL, p. 180).

Em nível específico, tais premissas não ficam sem consequências diretas para a metodologia científica. Atingimos aqui, um terceiro plano na relação entre valor e ciência e ele é de caráter *lógico-metodológico* (epistemológico). Não se trata apenas da seleção de temas (problema da relevância), mas do modo de constituição dos objetos das ciências histórico-sociais. Como diz Weber em 1917, “a noção de ‘relação com valores’ designa simplesmente a interpretação filosófica daquele ‘interesse’ científico que comanda a seleção e formação do objeto de uma pesquisa científica” (WL, p. 497). Com o adicional de que, “quanto ao “como”, ao método de investigação, o “ponto de vista” orientador é determinante – como vamos verificar – para a construção dos

instrumentos conceituais que serão empregados na investigação" (WL, p. 184). Mas, isto não exclui, de forma nenhuma, o fato de que "quanto ao modo de seu uso, sem dúvida, o investigador está evidentemente submetido, neste como em todos os casos, às normas do nosso pensamento" (WL, p. 184).

Não há, portanto, que se falar em "fatos" de um lado e "valores" de outro, como se ambos fossem realidades extrínsecas. Se há uma mal posta dicotomia entre "fatos" e "valores" (PUTNAM, 2002) não é ao próprio Weber que devemos creditá-la. Para ele, a ciência não é feita no vácuo da neutralidade valorativa, muito pelo contrário. Fenômenos culturais (como a própria ciência) só existem porque estão relacionadas com valores e os objetos da ciência nascem desses significados culturais. Mais uma vez: entre valores e ciência existe um vínculo inextricável e são aqueles que *constituem*, de forma inapelável, os interesses e os objetos do cientista. Em fórmula curta, Weber afirma que valores são o *a-priori* da ciência (WL, p. 518).

E não termina aí a relação *positiva* entre ciência e valores. Ela tem ainda uma segunda face, ainda que de caráter novamente heterogêneo. No primeiro caso, são os valores que constituem a ciência. Neste segundo caso, em direção contrária, podemos dizer que é a ciência social empírica que constitui valores, mas desta feita, como objeto. Daí Weber refutar "o mal-entendido não menos constante e incompreensível de que a ciência empírica não pode tratar das avaliações 'subjetivas' dos seres humanos como objeto de pesquisa" (WL, p. 486). Mas há uma importante advertência a ser feita. Ao se transformarem em objetos da ciência, os valores professados pelos indivíduos precisam ser despojados, pelo sociólogo, de seu caráter normativo, pois "quando algo normativamente válido torna-se objeto da pesquisa científica, ela perde, enquanto objeto, seu caráter de norma: ele é tratado como 'existente' [*seiend*], não como 'válido' [*gültig*]" (WL, p. 517). O que temos aqui é uma "metamorfose" mediante a qual "verdades que possuem uma validade normativa [transformam-se] em opiniões convencionalmente vigentes", pois o objetivo da

investigação científica é "analisar o seu ser empírico e não o seu sentido correto (do ponto de vista normativo)". Weber conclui dizendo que "a posição dos valores como objeto de pesquisa e sua posição enquanto a priori devem ser cuidadosamente separados" (WL, p. 518). No caso da sociologia, basta recordar a insistência com que Weber assinalava que a compreensão do sentido subjetivo nunca deveria ser confundida com o metafisicamente verdadeiro ou o normativamente correto.

Também neste sentido a ciência social empírica não exclui valores, mas é exatamente neste ponto que começam as dificuldades e não era intenção de Weber "abrir uma discussão sobre a 'dificuldade' de separar a constatação empírica da avaliação prática: ela é difícil" (WL, p. 483). Há, contudo, uma exigência "trivial" que consiste em "manter absolutamente separadas a constatação de fatos empíricos (incluindo a constatação do comportamento avaliativo dos seres humanos por ele empiricamente estudados) de suas próprias avaliações práticas, pelas quais julga estes fatos como desejáveis ou indesejáveis (incluindo as avaliações dos indivíduos empíricos por ele investigados enquanto objetos)", pois, trata-se, segundo Weber, "de problemas heterogêneos" (WL, p. 486).

## 2.2 Avaliações como limites

Heterogeneidade é uma noção que vamos encontrar algumas vezes no escrito sobre o sentido da liberdade em relação a valores nas ciências sociais. A mais fundamental delas, proveniente de Kant, é "a separação *de princípio* entre o conhecimento 'do que é' [*Seeinde*] daquilo 'que deve-ser' [*Seinsollende*]" (WL, p. 148). Além disso "em nenhum caso, sem dúvida, deve confundir-se a questão (que não se pode resolver definitivamente porque ela própria é condicionada por avaliações): de se podemos ou não representar avaliações práticas no *ensino* com a discussão puramente *lógica* do papel que os valores desempenham em ciências empíricas como a sociologia e a economia política"(WL, p. 483).

Esta questão, por sinal, não pode ser resolvida cientificamente pois, também ela é, ao fim e ao cabo, uma opção valorativa (WL, p. 475). Outra distinção puramente lógica da maior importância é aquela que diz respeito à validade de um imperativo prático como norma, de um lado, da validade científica de uma constatação empírico-factual, de outro, pois tratam-se "de problemas situados em níveis *absolutamente* heterogêneos" (WL, p. 487, itálico meu). De um lado a heterogeneidade *lógica* e de outro a heterogeneidade de *problemas*. Neste segundo caso, trata-se da "correta distinção entre questões puramente lógicas ou empíricas, por um lado; e avaliações práticas, sejam elas éticas ou baseadas em visões de mundo, por outro" (WL, p. 475). Aliás, o ponto de vista de que esta última distinção "*resiste* a uma elaboração lógica rigorosa" parecia a Weber "inaceitável" (WL, p. 476).

A primeira destas séries de problemas é o que Weber denominou *Wertung* [Avaliação] definida como "apreciação [*Bewertung*] *prática* de um fenômeno sobre a qual nossa atividade pode exercer uma influência adotando em relação a ele uma atitude de aprovação ou de desaprovação" (WL, p. 475). Ocorre que para Weber as disciplinas empíricas não tratam de "problemas de valor" [*Wertproblemen*] (WL, p. 497). Portanto, a grande objeção que ele lança contra a ideia de uma ciência normativa ou que proponha valores éticos determinados é que isto está além do campo de problemas e possibilidades da ciência [*Wissenschaft*] ou segundo outras fórmulas, da ciência experimental [*Erfahrungswissenschaf*] da ciência empírica [*empirische Wissenschaft*], das "verdades experimentais" [*Erfahrungswahrheit*] ou, por fim, das constatações factuais e empíricas [*empirische und Tatsachenfeststellung*]. Este é, sempre, o argumento primordial ao qual ele volta. Problemas normativos "pertencem à filosofia dos valores, não à metodologia das disciplinas empíricas" (WL, p. 487). É preciso distinguir claramente "a validade [*Geltung*] de um imperativo prático entendido como norma da validez científica [*Warheitsgeltung*] da constatação empírica de um fato" pois "nós prejudicamos a dignidade tanto de *uma*

quanto de *outra* destas esferas se desconsideramos esta distinção e passamos a confundi-las" (WL, p. 487).

O ponto essencial é que juízos normativos não podem ser validados empiricamente, o que tem, ainda, outra consequência fatal: "está absolutamente excluído que por esta via (...) possamos chegar a qualquer tipo de ética normativa ou mesmo fundamentar algum tipo de imperativo ético de caráter obrigatório" (WL, p. 489). Em outras palavras, o que Weber está contestando é a ideia de que postulados de ordem normativa possam ser justificados, fundamentados ou legitimados a partir do empírico, "pois no interior da pesquisa empírica, avaliações práticas não podem ser, de forma nenhuma, logicamente legitimadas" (WL, p. 498). Ele insiste quando ao fato de que "não constitui, de forma nenhuma, tarefa de uma ciência experimental pura possibilitar normas e ideais de caráter vinculantes e, a partir deles, deduzir receitas para a práxis" [WL, p. 149]. Conforme explica Bruun (2007, p. 75):

> O princípio de liberdade em relação a juízos de valores contém uma exigência pela separação entre ciência empírica e julgamentos de valor (baseados em ideais fundamentais) ou, em suas duas formulações assimétricas, as exigências 1) que a pesquisa científica deve se manter livre de tais valores, e 2) que valores não devem ser apresentados com alegações de demonstrabilidade científica. Se tomamos a esfera de pesquisa científica como nosso ponto focal, a primeira dessas exigências assimétricas enfatiza as *possibilidades* da atividade científica, quando conduzida sem a perturbação de juízos de valor, enquanto a segunda exigência assimétrica acentua o fato de que a ciência possui *limites* que ela não pode, e portanto não deve aparentar a possibilidade de ultrapassar.

No entanto, é importante assinalar que Weber não nega a validade dos problemas valorativos como problemas teóricos intrinsecamente relevantes, mas eles são de alçada das "disciplinas filosóficas" (WL, p. 494). Eles são passíveis de discussão racional, mas não de determinação empírico-científica, pois "não existe nenhuma espécie de procedimento científico, qualquer que seja (empírico ou racional), que seja capaz de decidir sobre questões éticas, menos ainda a nossa ciência, que é

estritamente empírica" (WL, p. 494). Isso não significa, mais uma vez, que questões valorativas estão excluídas de tratamento científico, mas somente dentro do horizonte de problemas que são aqueles da ciência empírico-social. Não há como negar que "há um enorme valor científico, 1) tendo em vista o estudo empírico-causal da atividade humana, compreender seus *motivos últimos*" (WL, p. 489). Deste campo de possibilidades também não estão excluídas considerações teórico-práticas, mas quanto a isso, "a única coisa que uma disciplina *empírica* com seus próprios meios, pode nos mostrar, são: 1) quais são os meios inevitáveis, 2) as consequências colaterais inevitáveis, 3) e as consequências *práticas* da concorrência entre as avaliações *possíveis* que condicionam os dois pontos precedentes" (WL, p. 494).

Portanto, se há uma interdito quanto à assunção de posicionamentos práticos no campo da ciência ele é de caráter fundamentalmente epistemológico e diz respeito às fronteiras entre saber científico e não científico. Trata-se principalmente (ainda que não exclusivamente) da necessidade de reconhecer a distinção entre dois tipos tipos de proposições: o imperativo prático entendido como norma e 2) a constatação empírico-factual (WL, p. 487). Cada um possui sua "própria dignidade" (WL, p. 487). Somente este último pertence ao campo de problemas e possibilidades da ciência empírica e, quanto ao mérito intrínseco dos valores, pelo menos da parte da investigação empírica, o que vigora é a "abstinência" (RAZ, 2006), pois "uma ciência empírica não pode ensinar ninguém aquilo que ele deve, apenas o que ele pode e, dentro de certas condições, - o que ele quer" (WL, p. 151). O que não é pouco, como veremos a seguir.

## 2.3 Crítica dos valores

Não é incomum que alguns intérpretes do pensamento de Weber se perguntem até que ponto ele mesmo se sentiu livre da liberdade em relação aos valores. Ulrich Steinvorth (1994, p. 445-472), por exemplo,

julga ver evidências disso na Aula Inaugural proferida por Weber em 1895, cometendo o erro fatal de ignorar que esse texto é anterior ao desenvolvimento explícito dos postulados da metodologia weberiana. O que esse empenho em captar supostas contradições (DA MATA, 2010) ignora é que Weber não exclui completamente a reflexão crítica sobre os valores nem do campo do conhecimento em geral, nem do campo da ciência social empírica, em particular. A afirmação pode parecer surpreendente, mas há, sim, um horizonte de possibilidades de reflexão crítica que Weber não só aprova, mas promove, a começar pela mais básica: "a crítica científica" [*Wissenschaftskritik*]. Neste sentido não deixa de existir uma crítica de caráter weberiano. Se alguém tem dúvida, então que leia o próprio Weber:

> O fato de que valores baseiam-se, em última instância, em determinados ideais e, por esse motivo, possuem uma origem "subjetiva", não significa, de modo nenhum, que eles se furtam à discussão científica (...). A crítica não se detém diante dos valores. Mas, a questão é: o que significa e qual o objetivo da crítica científica de ideais e valores? (WL, p. 149, sublinhado meu).

Quanto a essa pergunta final – o que significa e qual o objetivo da crítica científica –, Weber não nos deixa sem resposta e uma leitura atenta dos seus escritos metodológicos revela que podemos localizar nele dois modelos de crítica: 1) a técnica  (WL, p. 150) 2) e a sócio-filosófica (WL, p. 151). Ambas podem ser diferenciadas a depender de sua ênfase nos meios ou nos fins. A *crítica técnica* enfatiza os meios e, por ser de caráter empírico, não foge ao escopo da ciência, pois ela obedece ao esquema dos imperativos hipotéticos (WL, p. 523-524), ou seja, caso desejemos alcançar X (fim), devemos fazer Y (meio). Tal proposição deixa-se traduzir em axiomas científico-causais, quer dizer, de Y (causa) segue X (efeito). De fato, a conformidade dos meios diante de fins dados "é imediatamente acessível ao exame científico" (WL, p. 159). Em outros termos, "nós podemos (dentro dos limites de nosso saber), estabelecer quais meios são adequados ou inadequados para um fim proposto" e "nós podemos, a depender da situação histórica, criticar indiretamente

uma determinada intenção como praticamente razoável ou sem sentido" (WL, p. 149). Da mesma forma, a crítica técnica nos permite avaliar as consequências colaterais de nossas escolhas, seja em relação aos fins, seja em relação aos meios. Outra contribuição é que ela nos permite avaliar em que medida a escolha por certos fins implica a exclusão ou colisão com outros fins, de igual dignidade e valor. Para Weber, por sinal, "uma das funções essenciais da crítica *técnica*, considerada até o momento, é que ela nos permite este confronto" (WL, p. 150).

No entanto, Weber tem consciência de que o ponto mais delicado diz respeito à questão dos fins e, quanto a isso, a ciência social empírica tem muito pouco a oferecer, o que não quer dizer que a discussão dos fins últimos furte-se à reflexão racional. É convicção do pensador que uma "das tarefas mais essenciais de toda ciência da vida cultural humana é a de abrir a compreensão intelectual aos 'ideais' pelas quais os seres humanos têm lutado e continuam a lutar" (WL, p. 150). De todo modo, "esta tarefa, na medida em que ela acompanha a especialização usual que resulta da divisão do trabalho, situa-se fora dos quadros da ciência propriamente econômica: tratam-se das tarefas que cabem à *filosofia social"* (WL, p. 150-151). Referência similar vamos encontrar no texto de 1917, no qual se afirma que "as disciplinas *filosóficas* podem, com os meios intelectuais de que dispõem, discernir o sentido destas avaliações, quer dizer, sua estrutura *significativa* última e suas consequências *significativas*" (WL, p. 494). Chegamos, assim, ao segundo modo de crítica, e Weber é bastante claro quanto ao fato de que "o tratamento científico dos juízos de valor não se limita apenas a compreender ou reviver os fins desejados e os ideais nos quais se fundamentam, senão que, também nos permite 'julgá-los' criticamente" (WL, p. 151). E que tipo de julgamento crítico seria esse?

O julgamento sócio-filosófico dos valores ao qual Weber alude pode ser de dois tipos: lógico e substantivo. Do *ponto de vista lógico,* afirma Gert Albert (2016, p. 35), a crítica sócio-filosófica nos ajuda a elevar o grau de racionalidade, quer dizer, de consciência de nossas escolhas

valorativas últimas (WL, p. 516). Tal assertiva está em consonância com o que afirma Weber quando sustenta que a crítica sócio-filosófica "pode ser apenas de caráter dialético, o que significa que ela não pode ser mais do que um julgamento lógico formal sobre a matéria contida nos julgamentos de valor e os ideais dados historicamente", quer dizer, ela nos oferece "um exame dos ideais desejados com relação ao princípio da *não-contradição*" (WL, p. 151). Nessa medida, tal crítica "pode ajudar o indivíduo a tomar consciência dos axiomas últimos [*letzten Axiomen*] que estão na base do conteúdo de seu querer e dos critérios de valor [*Wertmaßstäbe*] dos quais ele parte inconscientemente ou dos quais, para ser consequente, deve partir" (WL, p. 151)[8]. O que não dizer que a crítica sócio-filosófica dos valores não possua também alguma substância (ainda que ela pertença à família das teorias éticas deontológicas). Pelo menos é o que argumenta Wolfgang Schluchter (2011, p. 144) ao mostrar que podemos localizar, em Weber, os fundamentos de uma filosofia prática que distingue entre a ética da convicção [*Gesinnungsethik*] e a ética da responsabilidade [*Verantwortungsethik*], quer dizer, uma ética formal criticista. Não temos, infelizmente, espaço para aprofundar este ponto, mas ele nos oferece, ao menos, uma resposta para que o caráter subjetivo das escolhas valorativas últimas aos quais Weber se refere não seja incorretamente interpretado como imune a crítica [*Kritikimmunität letzter Voraussetzung*], muito menos como uma forma de voluntarismo moral decisionista ou mesmo como relativismo, como argumentaram os críticos mais contundentes de sua (implícita) filosofia prática (para uma correta avaliação, vejam-se as considerações de Hans Albert (2003, p. 77-96).

As tarefas da reflexão crítica que podemos localizar em Weber foram até agora ignoradas pela maior parte dos comentadores, mas é fato que Weber afirmou que elas estão bem longe de ser "desprovidas de toda significação", desde que, é claro, lhes seja dada "uma significação

---

[8] Bruun (1972, p.165-206) classifica estes dois procedimentos sócio-filosóficos da Value Analysis (análise do valor) como "axiológico" ou "teleológico". Já a análise técnica é denominada por ele de "Explanatória" (1972, p.190-192).

correta" (WL, p. 497). Nenhuma razão, portanto, para que Weber desejasse abrir mão da liberdade em relação as suas próprias convicções e valores que, no espaço e na forma adequados, ele sempre defendeu (ou pesquisou) com todo ardor.

## 3. Conclusão: Weber *ao invés* de Frankfurt

A recepção do debate que agitou a cena sociológica na Alemanha ao longo dos anos 60 e 70 no Brasil é parcial e seletiva. Sequer possuímos – a partir de sua língua *original* – uma publicação integral dos 10 escritos organizados em 1968 por Theodor Adorno, nos quais ele se confrontou com Karl Popper e na qual está documentado o seguimento do debate, desta feita entre Jürgen Habermas e Hans Albert[9], sem esquecer, é claro, das contribuições de Ralf Dahrendorf e Harold Pilot. Nesta mal contada história, muito poucos se dão conta do mal-estar que provocou entre os representantes do racionalismo crítico o fato de que Adorno escreveu uma extensa "introdução" ao debate na qual apenas o seu ponto de vista estava representado, desequilibrando os termos da discussão[10]. Pois o leitor brasileiro que deseja ler integralmente estes textos terá que se esforçar por reunir seus fragmentos e, pior ainda, não vai ter acesso ao conjunto de escritos da terceira rodada de discussões, desta vez, envolvendo Jürgen Habermas contra Niklas Luhmann (1971), pois ainda que as contribuições do primeiro estejam disponíveis (HABERMAS, 1975), a resposta de Luhmann continua a espera de uma tradução em português.

Apesar dos avanços no estudo da querela sobre o positivismo, a recepção de Weber no conjunto da teoria crítica ainda está em andamento (HOMMERICH, 1986; KEUTH, 1989). Temos, entre os bons

---

[9] A tradução coordenada e prefaciada por Márcio Pugliesi (ADORNO, 2014) tem como fonte uma edição em espanhol.

[10] No seu "*Breve e surpreso epílogo a uma grande discussão*", Albert explica "que para apressar sua publicação, renunciei, por sugestão do editor, redigir o epílogo que projetava, mas sem suspeitar, no momento de minha renúncia, que um dos colaboradores iria explorar ao máximo sua função de redator da 'introdução', aumentando em muito as proporções do volume" (1969, p. 335) .

trabalhos, o importante estudo de Johannes Weiss (1981), mas ele aborda a recepção de Weber no marxismo em sentido amplo e pouco adentra no papel específico da Escola de Frankfurt (WEISS, 2006). Também Jürgen Habermas (2012) é uma fonte importante, mas o impressionante capítulo que ele escreve sobre Weber na sua teoria da ação comunicativa não deve ser tomado exatamente como um estudo histórico-exegético, mas como uma reflexão sistemática. O que ele quer, distanciando-se da pesada crítica de Herbert Marcuse, é recuperar Weber para a teoria crítica, localizando nele dois diagnósticos críticos: a perda de sentido e a perda de liberdade.

Menos comum é olhar essa querela sob uma perspectiva weberiana e é exatamente este exercício subversivo que proponho nesta conclusão. É o que faz Stefan Breuer quando contrapõe "Heidelberg contra Frankfurt" (BREUER, 2016). Temos aqui um bom exemplo de estudo histórico que busca determinar o lugar de Weber nos principais autores da primeira geração da Escola de Frankfurt. Ele não poupa críticas à pouca familiaridade de Herbert Marcuse com a teoria weberiana e chama a atenção para o fato de que o próprio Horkheimer foi muito reticente em atribuir a origem e significado de seu conceito de razão objetiva a Max Weber. O caso mais delicado é o de Adorno, cuja aproximação com Weber é positivamente mediada por Siegfried Kracauer[11]. As reticências de Adorno em relação a Weber diminuem ao longo de sua carreira, mas esta latente afinidade eletiva nunca foi capaz de superar o mal entendido de atribuir ao conceito de liberdade em relação a valores um substrato positivista, conceito que, como aponta Dahms (1994, p. 351-357), Adorno, convenientemente, nunca chega a definir com precisão. Weber positivista?

Desfazer este tremendo mal entendido exige que troquemos a perspectiva histórica pela sistemática e, neste caso, entendo que Hans Albert é, ainda hoje, o melhor guia. É dele o esforço em distingir os

[11] Marco pioneiro nos estudos sobre Siegfried Krakauer no Brasil é o estudo de Patrícia Campos (2016) que situa a evolução do seu pensamento no contexto da formação da sociologia alemã.

diferentes níveis teórico-analíticos em que está posto o que ele denomina de "princípio da liberdade em relação a valores" [*Wertfreiheit Prinzip*], a saber: "1. O problema das bases valorativas das ciências sociais; 2) o problema da impregnação valorativa dos objetos das ciências sociais e 3) o problema específico dos juízos valorativos" (ALBERT, 1971, p. 216). Com Albert aprendemos que a problemática weberiana não está formulada em termos de uma mal posta dicotomia entre fatos e valores, pois não só a ciência é um valor cultural, como também demarca os interesses e objetos das ciências sociais. A ciência está inteiramente embebida em uma realidade valorativa, mas isto não quer dizer que devamos confundir enunciados descritivos (ou explicativos) e enunciados prescritivos (ou normativos), ou que possamos derivar os segundos dos primeiros. Enunciados ético-prescritivos exigem um tratamento racional adequado, o que Weber entende claramente quando define as tarefas de uma crítica sócio-filosófica[12]. A plataforma de problemas de Hans Albert foi fundamental para organizarmos nossa exposição sobre a multiplicidade em que a questão da relação valor-ciência está posta em Weber e que pode ser sintetizada em três dimensões: 1) a *positiva* (ou de base): os valores são a premissa transcendental da ciência; 2) a *negativa:* enunciados descritivos devem ser diferenciados de enunciados regulativos e 3) *crítica*: valores são passíveis de análise técnica (empírica) e exame lógico-racional. Esta sistematização não nos isenta de discutir todos os problemas da posição weberiana, mas pelos menos restitui-lhe a complexidade em que está articulada teoricamente .

Essa sistematização também não nos impede de, aprofundando ainda mais nosso exercício de revisão, inverter os termos da discussão, argumentando não no sentido tradicional de que a posição weberiana e a posição frankfurtiana simplesmente se excluem, mas que a posição de Weber oferece uma alternativa plausível para esta última. Não se trata de

---

[12] Ainda que, quanto a isso, Albert entenda que ele deixe a porta aberta para um decisionismo subjetivista: valores últimos seriam escolhas individuais irredutíveis. Neste ponto, discordando de Albert, prefiro acompanhar Wolfgang Schluchter (2011) que se esforçou para mostrar que não deixa de haver instâncias éticas em Weber. A reação de Albert a este estudo, por sua vez, pode ser encontrada em: (ALBERT, 2003, p. 77-96).

opor *Weber contra Frankfurt* e muito menos de retomá-lo no espírito daquela tradição de pensamento (COHN, 2016 e LÖWY, 2014) mas de, no próprio terreno da crítica, postular *Weber ao invés de Frankfurt* o que, é claro, dadas as dimensões limitadas deste artigo, será não mais do que sugerido. É este passo arrojado que Axel Bühler (2014) em réplica a Rahel Jaeggi sugere, pois segundo ele o que aquela chama da meta-crítica não vai além do que Weber chamaria de crítica sócio-filosófica. Mesmo uma teoria orientada pela ideia de emancipação não está excluída dos moldes weberianos, pois foi ele mesmo que afirmou que a escolha de objetos (ou problemas) de pesquisa como interesse científico está instruída por valores culturais. Que tal valor seja a emancipação, não deixa de ser uma possibilidade, ainda que não a única. Por que não a liberdade, por exemplo? Daí a conclusão taxativa do autor: "seja em relação à pesquisa sócio-científica, seja em relação à crítica científica dos juízos de valor, a teoria crítica de Jaeggi não vai além da já tradicional teoria de Max Weber" (BÜHLER, 2014, p. 497). Caminho aberto, portanto, para, – com plena consciência dos limites, mas também das possibilidades –, retomar, explorar e aprofundar as possibilidades weberianas de crítica social. O que não quer dizer que a tarefa essencial da ciência social empírica continue a ser a esfera do ser, e não do dever-ser.

## Referências


ADORNO, Theodor (Org.). *A disputa do positivismo na sociologia alemã*. Organização, coordenação e prefácio à edição brasileira Márcio Pugliesi. Tradução Ana Laura [et al.]. São Paulo: Ícone, 2014.

ALBERT, Gert. Wissenschaftstheoretische Überlegungen zur Kulturgebundenheit und Zweckmässigkeit der Begriffsbildung. ALBERT, Gert e SCHWINN, Thomas. *Alte Begriffe, Neue Probleme. Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Herausforderung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 31-60.

________. Der Werturteilsstreit. KNEER, Stephan e MOEBIUS, Stephan (Org.s) *Soziologische Kontroversen*. Berlin: Suhrkamp, 2010, p. 14-46.

ALBERT, Hans. Kleines, verwundetes Nachwort zu einer grossen Einleitung. ADORNO, Theodor. (Org.). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Berlin: Luchterhand, 1969, p. 335-340.

________. Wertfreiheit als methodisches Prinzip. Zur Frage der Notwendigkeit einer normativen Sozialwissenschaft. TOPITSCH, Ernst Topitsch (Org.). *Logik der Sozialwissenschaften*. Köln: 1965, p. 181-210.

________. *Theorie und Praxis. Max Weber und das Problem der Wertfreiheit und der Rationalität. Konstruktion und Kritik. Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus*. Hamburg: 1972, p. 41-73.

________. Weltauffassung, Wissenschaft und Praxis. Bemerkungen zur Wissenschafts- und Wertlehre Max Webers. In: Gert Albert/Agatha Bienfait/Steffen Sigmund/Claus Wendt (Orgs.). *Das Weber-Paradigma*. Tübingen: 2003, p. 77-96.

________. Max Webers Auffassung zur Wertproblematik und die Probleme von heute. In: Gerhard Zecha (Hg.): *Werte in den Wissenschaften. 100 Jahre nach Max Weber*. Tübingen: 2006, p. 5-20.

BECK, Ulrich. *Objektivität und Normativität. Die Theorie- Praxis-Debatte in der modernen deutschen und amerikanischen Soziologie*. Reinbek bei Hamburg: 1974.

BENDIX, Reinhard e ROTH, Guenther. Value-Neutrality in Germany and The United States. *Scholarship and Partisanship: Essasys on Max Weber*. Berkeley: California Press, 1971, p. 34-54.

BOESE, Franz. Geschichte des Verein für Sozialpolitik (1872-1932). *Schriften des Vereins für Sozialpolitik*, v. 188. Berlin: Duncker e Humblodt, 1932.

BREUER, Stefan. Frankfurt contra Heidelber I: Die Kritische Theorie und Max Weber. *Kritische Theorie: Schlüsselbegriffe, Kontroversen, Grenzen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p.189-220.

BRENTANO, Lujo. Die Meinungsverschiedenheit unter den Volkswirtschaftslehren. Cosmopolis. *Internationale Revue*, 2(4), p. 241-260, 1896.

________. Über Werturteile in der Volkswirtschaftslehre. *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, v. 33, 1911, p. 695-714.

BRUUN, Hans Henrik: *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*. New Expanded Edition. Aldershot u. a. 1972 (2a edição de 2007).

BÜHLER, Axel. Abschied von der Kritischen Theorie. In: ALBERT, Gert e SIGMUND, Steffen (Orgs.). *Soziologische Theorie kontrovers*. Wiesbaden: VS, 2011, p. 494-497.

BURGER, Thomas: *Max Weber's Theory of Concept Formation. History, Laws, and Ideal Types*. Durham, 1976.

COHN, Gabriel. *Crítica e Resignação. Fundamentos da Sociologia de Max Weber*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

________. *Frankfurt, Weber: Teoria e Pensamento Social*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2016.

DAHMS, Hans-Joachim. *Positivismusstreit: Die Auseinandersetzung der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und die kritischen Rationalismus*. Frankfurt a. M., 1994.

ELIAESON, Sven. *Max Weber's Methodologies*. Cambridge: Polity, 2002.

FANTA, Daniel *A neutralidade valorativa. A posição de Max Weber no debate sobre os juízos de valor*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2014.

GHOSH, Peter. Max Weber, Werner Sombart and the *Archiv für Sozialwissenschaft* - the authorship of the *Geleitwort*. Max Weber in Context. Essays in the History of German Ideas (1870-1930). Göttingen: Harrassowithz, 2016, p.133-196.

HABERMAS, Jürgen (Org). *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt(Main): Suhrkamp, 1971.

________. Teoria analítica da ciência e dialética. Textos escolhidos, *Col. Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 267-333.

________. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: Saraiva, 2012.

HENNIS, Wilhelm. Eine "Wissenschaft vom Menschen". Max Weber und die deutsche Nationalökonomie der Historischen Schule. *Max Webers Fragestellung: Studien zur Biographie des Werkes*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1988, p. 41-83.

HENRICH, Dieter. *Die Einheit der Wissenschaftshehre Max Webers*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1952.

HOMMERICH, Brigitte. *Der Wille zur Herrschaft und der Hunger nach Glück. Max Webers Werk aus der Sicht der Kritischen Theorie*. Opladen: Westdeutscher Velarg, 1986.

KÄSLER, Dirk. Der Streit um die Bestimmung der Soziologie auf den Deutschen Soziologentagen 1910-1934. LEPSIUS, M.Rainer et alli. *Soziologie in Deutschland und Österreich (1918-1945)*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981, p.199-244.

________. *Die frühe Deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus. Eine wissenchaftssoziologische Untersuchung*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1984.

KEUTH, Herbert. *Wissenschaft und Werturteil. Zu Werturteilsdiskussion und Positivismusstreit*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1989.

KÖNIG, René. Werurteilsfreiheit bei Max Weber. ALBERT, Hans e TOPITSCH, Ernst (Orgs.). *Theorie und Praxis: Max Weber und das Problem der Wertfreiheitt und der Rationalität*. Darmstadt: 1971, p. 150-188.

KRÜGER, Dieter. Max Weber und die "Jüngeren" im Verein für Sozialpolitik. MOMMSEN, Wolfgang e SCHWENTKER. Wolfgang (Orgs.). *Weber und seine Zeitgenossen*. Göttingen ; München: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988 p. 99-118.

LEPSIUS, Mario Rainer. Max Weber und die Gründung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. *Max Weber und seine Kreise*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 79-96.

LÖWY, Michael Lowy. *A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano*. São Paulo: Boitempo Editorial, Brasil, 2014.

MASSIMILLA, Edoardo. *Max Weber zwischen Heinrich Rickert und Johannes von Kries*. Drei Studien. Freiburg: Bohlau Verlag, 2012.

MATA, Sérgio da. O dever-ser é coisa do Diabo? Sobre o problema da neutralidade axiológica em Max Weber. *Revista de História* (UFES), v. 24, 2010, p. 272-293.

MERZ-BENZ, Peter-Ulrich: *Max Weber und Heinrich Rickert: Die erkenntniskritischen Grundlagen der verstehenden Soziologie*. Würzburg: Springer, 1990.

MÜLLER, Hans-Peter. Wert(e), Wertdiskussion, Wertkonflikt. MÜLLER, Hans-Peter e SIGMUND, Steffen. *Max Weber Handbuch: Leben, Werk*. Weimar: Metzler, 2014, p.142-146.

NAU, Heino Heinrich (Hg.): *Der Werturteilsstreit. Die Äußerungen zur Werturteilsdiskussion im Ausschuß des Vereins für Sozialpolitik (1913)*. Marburg 1996.

PREWO, Rainer. *Max Weber's Wissenschafts-programm*. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1979.

PUTNAM, Hillary. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

RAMMSTEDT, Otthein Rammstedt. Die Frage der Wertfreiheit und die Gründung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, in: Lars Clausen/Carsten Schlüter[-Knauer] (Orgs.). *Hundert Jahre „Gemeinschaft und Gesellschaft"*. Opladen: Leske & Budrich, 1991. p. 549–560.

RAZ, Joseph: *Praktische Gründe und Normen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

RINGER, Fritz. *Max Weber's Methodology. The unification of the Cultural and Social Sciences*. Harvard: University Press, 1997.

RUNCIMAN, W.G. *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*. Cambridge: University Press, 1972.

SANTOS, Patrícia da Silva. *Sociologia e superfície. Uma leitura dos escritos de Siegfried Kracauer até 1933*. São Paulo: Ed. Unifesp, 2016.

SCHELTING, Alexander. *Max Webers Wissenschatslehre*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1934.

SCHLUCHTER, Wolfang e ROTH, Guenther. Value Neutrality and the Ethic of Responsability. *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*. Berkeley: California Press, 1979, p.65-118.

SCHLUCHTER, Wolfgang: *Paradoxos da modernidade: cultura e conduta na teoria de Max Weber* / Wolfgang Schluchter. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

________. Politeísmo de valores. In: SOUZA, Jessé (Org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Unb, 2000, p.13-48.

SCHMÖLLER, Gustav. *Die Volkswirtschaft, die Volkswirtschaftslehre und ihre Methode*. Handwörterbuch der Staatswissenschaften. Jena: Fischer, 1911 (primeira edição em 1883).

SCHURZ, Gerhard e CARRIER, Martin (Orgs.) *Werte in den Wissenschaften*. Neue Ansätze zum Werturteilsstreit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2013.

SENEDA, Marcos César. *Max Weber e o problema da evidência e da validade nas ciências empíricas da ação*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2008.

STEINVORTH, Ulrich. Webers Freiheit von der Freiheit. WAGNER, Gerhard e ZIPPRIAN, Heinz (Orgs). *Max Weber Wissenschatslhere: Interpretation und Kritik*. Frankfur a.M: Suhrkamp, 1994, p. 445-473.

SOMBART, Werner. Ideale der Sozialpolitk. *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*. Berlin: Hermann, 1897, p. 01-48.

TENNBRUCK, Friedrich H. Die Genesis der Methodologie Max Webers. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, v. 11, 1959. p. 573–630.

WAGNER, Gerhard/Härpfer, Claudius: Neo-Kantianism and the social sciences: From Rickert to Weber. In: Andrea Staiti/Nicolas de Warren (Hg.). *The Legacy of Neo-Kantianism*. Cambridge, 2014.

WEBER, Max. *Gesamtausgabe*. Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik: Schriften und Reden 1892 - 1899. Wolfgang J. Mommsen (Org.). Tübingen: Mohr, 1993 (MWG I-4).

________. *Gesamtausgabe. Wirtschaft, Staat und Sozialpolitik: Schriften und Reden 1900 - 1912*. Wolfgang Schluchter (Org.). Tübingen: Mohr, 1998.(MWG I-8)

________. Hochschulwesen und Wissenschaftspolitik. Schriften und Reden 1895-1920. LEPSIUS, M.Rainer; SCHLUCHTER, Wolfgang em colaboração com LAUTERER, Heide-Marie e MÜNDIG, Anne (Orgs). Tübingen: Mohr Siebeck, 2016 (MWG I-13).

________. T*he methodology of the social sciences*. Translated and edited by Edward A. Shils and Henry A. Finch ; with a foreword by Edward A. Shils. New York: Free Press, 1949.

________. *Wirtschaft und Gesellschaft*: Soziologie; unvollendet (1919 - 1920). Max Weber. Knut Borchardt e Wolfgang Schluchter (Orgs.) .Tübingen: Mohr Siebeck, 2013 (MWG I-23)

________. *Gesamtausgabe. Briefe 1918 - 1920*. Max Weber. Gerd Krumeich (Org.). Tübingen: Mohr Siebeck, 2012 (MWG II-10).

________. *Gesamtausgabe. Briefe 1913 - 1914*. M. Rainer Lepsius (Org.) Tübingen: Mohr, 2003 (MWG II-8).

________. *Gesamtausgabe. Briefe 1909 - 1910* . M. Rainer Lepsius Tübingen: Mohr, 1994 (MWG II-6).

________. *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*. Tübingen: Mohr, 1988a.

________. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 1988b (WL).

________. Gutachten zur Werturteilsdiskussion im Ausschuss des Vereins für Sozialpolitik. NAU, Heino Heinrich. *Der Werturteilsstreit: die Äußerungen zur Werturteilsdiskussion im Ausschuß des Vereins für Sozialpolitik (1913)*. Marburg: Metropolis-Verl., 1996, p. 147-186.

________. Geschäftsbericht und Diskussionsreden auf den deutschen soziologischen Tagungen (1910, 1912). *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1988, p. 431-491.

________. Gutachten zur Werturteilsdiskussion im Ausschuß des Vereins für Sozialpolitik. In: *Max Weber - Werk und Person*. Dokumente ausgewählt und kommentiert von Eduard Baumgartner (Hg.). Tübingen: Mohr Siebeck, 1964. p. 102–139.

WEISS, Johannes. *Das Werk Max Webers in der marxistischen Rezeption und Kritik*. Opladen: Westdt. Verlag, 1981.

________. Max Weber und die Kritik der Kritischen Theorie. AY, Karl-Ludwig e BORCHARDT, Knut. *Das Faszinosum Max Weber: Die Geschichte seiner Geltung*. Konstanz: UKV, 2006. p. 301-312.

WEISS, Raquel. Max Weber e o problema dos valores: as justificativas para a neutralidade axiológica. *Revista de Sociologia e Política*, v. 22, n. 49, 2014, p. 113-137.

2

# A personalidade burguesa e a ciência como profissão*

*Daniel Fanta*

## 1. Introdução

Durante anos havia desacordo acerca da data da palestra de Max Weber sobre a *Ciência como Vocação*, até que a equipe editorial do volume I/17 da *Max Weber Gesamtausgabe*, a edição completa das obras de Max Weber, reconstruiu a data correta: 7 de novembro de 1917, curiosamente o mesmo dia em que Petrogrado se agitava com a Revolução de Outubro. Longe dali, numa Munique ainda focada nas batalhas da I Guerra Mundial, a "Liga estudantil livre da Baviera" (*Freistudentischer Bund, Landesverband Bayern*) planejara uma série de palestras de reconhecidos eruditos ao redor da temática do "trabalho espiritual como vocação", entre as quais figuravam a "A Arte como Vocação", "A Educação como Vocação", assim como a "Política como Vocação", proferida também por Weber em 1919.

Em especial para os tradutores, a questão da datação do evento cede espaço à discussão acerca da palavra "Beruf", que designa "profissão" e que Weber, na *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, relaciona à

---

* Este texto foi apresentado em 2017, por ocasião do centenário da palestra "Ciência como Vocação", primeiramente em uma mesa redonda no *44º Encontro Nacional de Estudos Rurais e Urbanos* organizado pelo CERU-USP em São Paulo e posteriormente no *Seminário do ICHS – Humanidades em Contexto: Desafios Contemporâneos* na UFMT em Cuiabá. No *II Colóquio Max Weber*, organizado pela UFU em Uberlândia e também dedicado à *Ciência como Vocação,* apresentei algumas questões relacionadas ao conceito de integridade intelectual. Contudo, cito todos esses encontros, pois os apontamentos nos debates ocorridos nos três momentos foram igualmente importantes para a confecção deste artigo.

noção de "Berufung", de "chamado", portanto, de "vocação". Consequentemente, as duas palestras proferidas por Weber foram traduzidas ora por "Ciencia como profesión" e "Política como profesión", como faz o competente professor espanhol Joaquín Abellán (WEBER, 2006), ora por "Ciência como Vocação" e "Política como Vocação", como a difundida edição brasileira da Editora Cultrix (WEBER, 1985). Também existe a solução de escancarar a ambiguidade semântica de Beruf, como *A Ciência e a Política como Ofício e Vocação* da editora Relógio d'Água (WEBER, 2017) ou de seguir a observação de José Marcos Mariani de Macedo e de António Flávio Pierucci, respectivamente o tradutor e o editor da *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* editada pela Companhia das Letras: "Beruf = dependendo da ênfase contextual será traduzido ou por vocação ou por profissão; quando for o caso de dar destaque à imbricação dos dois registros, usaremos: vocação profissional, ou então: profissão como vocação" (WEBER, 2004, p. 19).

Maiores detalhes sobre a enredada problemática filológica relacionada ao uso de "vocação" por Max Weber são elucidados em um artigo de Roberto Motta, que contesta a difundida tese weberiana sobre a relação do termo com Lutero e mostra que, segundo o *Dictionnaire Historique de la Langue Française* (REY, 1992), a palavra vocação já existia na língua francesa – e na mesma acepção reclamada por Weber – por volta de 1190. Além disso, argumenta o artigo, a noção também foi utilizada no âmbito católico, especialmente por François de Sales (1567-1622). Finalmente, referindo-se a um artigo de Tatsuro Hanyu, Motta afirma que na Bíblia traduzida por Lutero, a palavra "Beruf" aparece no Eclesiástico, enquanto na passagem em Coríntios 7:20, o reformador alemão traduziu "klései" por "Ruff" e em Provérbios 22:29 por "Geschäft". O problema detectado por Hanyu é a utilização por Weber de reedições modernas da Bíblia de Lutero e não a edição original de 1534. Numa passagem da *Ética Protestante,* o próprio Weber se descuida e revela "em Lutero (nas comuns edições modernas)" (ver MOTTA, 2016, especialmente p. 75 a 87).

O objetivo deste artigo, entretanto, é permanecer no aquém e discutir algumas características da *Ciência como Profissão* que remetem a problemas históricos e sociológicos de estratificação social. Problemas, argumenta-se, que estariam vinculados a uma concepção de personalidade advinda do romance de formação de Johann Wolfgang von Goethe.

## 2. A Ciência como Vocação: entre aristocratismo e proletarização

Comparando a carreira acadêmica na Alemanha com a dos EUA, Weber aponta para um processo de "proletarização" dos produtores de ciência, a saber, do professor e do cientista. Ele ressalta pontos como a remuneração do assistente, sua carga de trabalho calculada por hora, assim como a sua subordinação aos desígnios do professor catedrático. Neste sentido, define os institutos de medicina e ciências naturais como "empreendimentos 'capitalistas de Estado'" e afirma:

> E aparece ali a mesma situação que em toda parte onde se instala a empresa capitalista: a "separação entre o trabalhador e os meios de produção". O trabalhador, o assistente, portanto, depende dos meios de trabalho colocados à disposição pelo Estado, consequentemente ele é tão dependente do diretor do instituto quanto um funcionário de uma fábrica: – pois o diretor do instituto imagina de boa fé que esse instituto seja "seu" instituto e age de modo condizente – e com frequência esse trabalhador encontra-se em posição similarmente precária à de qualquer existência "proletaróide", tal como o *assistant* da universidade americana (WEBER, 1988, p. 583).

Relativamente a este processo do desenvolvimento capitalista, propositalmente descrito através da terminologia emprestada de *O Capital*, a atividade universitária na Alemanha ainda se encontraria num estágio econômico anterior, em uma situação em que a força crua do dinheiro e da concorrência ainda não ameaçava por completo as velhas corporações de ofício. Escreve Weber:

> Nossa vida universitária alemã, tal como nossa vida em geral, se americaniza em pontos muito importantes, e estou convencido de que esse desenvolvi-

> mento se estenderá às disciplinas, como hoje em grande medida ainda é o caso em minha disciplina, *em que o artesão possui os meios de trabalho* (essencialmente: a biblioteca), *de modo inteiramente correspondente ao que fazia em seu ofício o antigo artesão no passado*. O desenvolvimento está em inteira marcha.
>
> As vantagens técnicas são indubitáveis, assim como em todas as empresas capitalistas e simultaneamente burocratizadas. Mas o "espírito" que predomina nelas é diferente da *antiga atmosfera histórica das universidades alemãs*. Existe um abismo extraordinariamente forte, interna e externamente, entre o chefe de tal grande empreendimento capitalista universitário e o *costumeiro professor catedrático do estilo antigo* (WEBER, 1988, p. 584).

As palavras utilizadas por Weber no trecho transcrito ressaltam com clareza uma perspectiva histórica na comparação entre a situação da universidade alemã frente à americana. O leitor – ou o ouvinte da palestra – é levado a relacionar automaticamente a Alemanha a termos como "antiguidade", "passado" e "corporações de ofícios", e os Estados Unidos da América a "desenvolvimento", "capitalismo" e "empresa". Todavia, o jogo de associações não se detém aí e ao discorrer sobre a frequente não coincidência entre as capacidades do pesquisador e do professor, e ao criticar as salas cheias como parâmetro de excelência no ensino, Weber faz a seguinte afirmaçao reveladora:

> A *democracia* deve estar onde lhe compete. Mas a instrução científica, tal como a devemos empreender de acordo com a *tradição* das universidades alemãs, é um assunto de *aristocracia* espiritual e não nos deveríamos sonegar isso (WEBER, 1988, p. 586).

Claramente se percebe nesta passagem uma nota antidemocrática próxima a uma leitura de Nietzsche, mas aqui, por ora, basta salientar o uso de termos do universo da política para a descrição do funcionamento da atividade acadêmica. A sequência do texto da palestra mostra que Weber não almeja um cientista com personalidade aristocrática, no sentido de um tipo ideal dotado das características próprias da nobreza por nascença, senão pretende contrapor-se ao outro extremo, à ideia de uma atividade científica de mercado, do convencimento do maior número, em

suma, da democracia plebiscitária descrita posteriormente na *Política como Vocação* e identificada com a realidade americana. Por isto, Weber insere no debate da ciência a questão nuclear da especialização, revelando-nos outro tanto da sua concepção da atividade científica.

> Não apenas externamente, senão em especial internamente ocorre o seguinte: o indivíduo só pode conseguir para si a consciência segura de *realizar algo efetivamente perfeito* no âmbito científico em caso da *mais rigorosa especialização.* Todos os trabalhos que se estendem a áreas vizinhas, algo que nós ocasionalmente fazemos e que, p. ex., em especial os sociólogos necessariamente precisam fazer repetidas vezes, estão carregados com a consciência resignada de que, em todo caso, se fornece ao especialista *questionamentos* úteis, aos quais ele talvez não chegue tão facilmente a partir de seus pontos de vista especializados, mas que o próprio trabalho precisa permanecer inevitavelmente incompleto. Somente através de rigorosa especialização o trabalhador científico pode, de fato, uma vez e talvez nunca mais na vida apropriar-se do sentimento pleno: aqui eu realizei algo que *durará. Uma realização verdadeiramente definitiva e competente é hoje sempre: uma realização especializada* (WEBER, 1988, p. 587).

Interessa aqui, por um lado, lembrar as características do trabalho alienado[1] no capitalismo descritas por Karl Marx, em que a especialização da atividade laboral afasta o próprio trabalhador de uma especialização pessoal. Dada a simplificação resultante da divisão do trabalho e a alta rotatividade de trabalho, o sujeito que hoje aperta parafusos, amanhã quebra paredes. Acrescentando a esses dois fatores a característica alienação do trabalho sob o capitalismo, chega-se à figura de um operário que nunca incorpora o trabalho concreto à sua personalidade: o empregado numa fábrica de pães nunca se torna padeiro, o trabalhador na indústria têxtil nunca será tecelão e quem produz as cadeiras no capitalismo nunca será marceneiro. De modo análogo, a concepção de um cientista especializado em uma disciplina está presa a uma noção pré-capitalista de trabalho, mais próxima do artesão do que do operário. Além disso, a ideia de especialização ganhará importância para a crítica

[1] Ou "trabalho estranhado", conforme a tradução da editora Boitempo (MARX, 2004).

de Weber às diversas "filosofias da vida" que, a seus olhos, estariam viciando a juventude de sua época com uma espécie de aristocratismo romantizado. É neste contexto que o palestrante introduz a discussão acerca da ideia de personalidade.

> Com base naquela verdade indubitável, uma concepção muito popular compreensivelmente e em especial entre a juventude se colocou a serviço de alguns ídolos, cujo culto vemos espalhar-se hoje em todas as esquinas e todas as revistas. Estes ídolos são: a "personalidade" e a "vivência". Ambas estão intimamente ligadas: predomina a ideia de que a última constituiria a primeira e faria parte dela. As pessoas se torturam para vivenciar – pois isso faz parte da *condução estamental*[2] *da vida de uma personalidade* – e caso não o consigam, então pelo menos devem fingir possuir tal dom da graça. Antigamente essa "vivência" era chamada em alemão: "sensação". E daquilo que seja e signifique "personalidade" se tinha – acredito – uma ideia mais adequada.
> Prezados presentes! Apenas aquele que *serve puramente à causa* possui "personalidade" no âmbito científico. E não só no âmbito científico é assim. Não conhecemos nenhum grande artista que tenha feito outra coisa senão servir à sua causa e apenas a ela. Quando se considera a sua arte, o fato de ter tomado a liberdade de querer transformar a sua "vida" em obra de arte também se vingou numa personalidade do nível de Goethe. Ainda que se duvide disso – em todo caso é preciso ser um Goethe para poder se permitir isso e pelo menos uma coisa todos precisam admitir: também não permaneceu gratuito para alguém como ele, que aparece uma vez a cada mil anos. Na política não é diferente. Mas sobre isso não hoje. Porém, certamente não é uma "personalidade" no âmbito da ciência aquele que sobe ao palco como empresário da causa, à qual devia se doar, querendo se legitimar por "vivências" e perguntando: como provo que sou diferente do mero "especialista", como faço para dizer algo que, na forma ou na substância, ninguém ainda disse como eu? – um fenômeno que atualmente aparece em massa, que em todo lugar exprime mesquinhez e que degrada aquele que assim pergunta, ao contrário da devoção interna à tarefa e somente a ela que o eleva à altura e à dignidade da causa que ele afirma servir. Também isso não é diferente no artista (WEBER, 1988, p. 590-591).

[2] O termo em alemão utilizado por Weber é "standesgemäss" que literalmente significa, "em conformidade com o estamento". Sobre o conceito de estamento, remeto ao texto de Weber "Classe, Status, Partido" que integra *Economia e Sociedade*.

A referência a Goethe na palestra de Weber certamente não é gratuita e o texto nos revela que a *condução estamental da vida* não seria apropriada para a atividade científica. Esta, ao contrário, teria mais afinidade com uma personalidade caracterizada por "servir à causa, tornar-se útil, realizar algo e tornar-se especialista". Em suma, há em *Ciência como Vocação* duas contraposições que são apresentadas no texto em ordem cronológica invertida. A contraposição inicial entre o trabalho científico proletarizado no contexto do capitalismo nos Estados Unidos da América, o qual representa um estágio mais avançado do desenvolvimento histórico verificável, e o universo burguês das corporações de ofício predominante nas universidades alemãs como um anacrônico apego à tradição de uma sociedade estamental. A essa contraposição segue a outra: entre a especialização e vivência diletante, vinculada a uma certa narrativa histórica da derrubada da nobreza pela burguesia. Para compreender melhor esta segunda contraposição, seguiremos a sugestão dada por um artigo de 1923 de Werner Wittich e remeteremos ao romance de Johann Wolfgang von Goethe *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, em especial ao livro 5, cap. 3. Trata-se de um capítulo em que o jovem Wilhelm Meister escreve uma carta de rompimento a seu pai, na qual busca justificar sua escolha por uma condução de vida alheia a sua posição social. A seguir transcrevemos a carta em extenso e ressaltamos algumas colocações que consideramos relevantes para a compreensão da palestra de Weber.

## 3. A personalidade burguesa em *Wilhelm Meister*

> Fosse eu um nobre e bem depressa estaria suprimida nossa desavença; mas como nada mais sou do que um burguês, devo seguir um caminho próprio, e espero que venhas a me compreender. Ignoro o que se passa nos países estrangeiros, mas sei que na Alemanha *só a um nobre é possível uma certa formação geral, e pessoal,* se me permites dizer. Um *burguês pode adquirir méritos e desenvolver seu espírito a mais não poder, mas sua personalidade se perde, apresente-se ele como quiser.* Enquanto para o nobre, que se relaciona com as

mais distintas pessoas, é um dever conferir a si mesmo um porte distinto (...). Se souber dominar-se exteriormente em qualquer momento de sua vida, ninguém haverá de lhe fazer outras exigências, e tudo o mais que traz em si e a seu redor – capacidade, talento, riqueza – tudo isso não parecerá senão um acréscimo.

Imagina, agora, um burguês qualquer que pensasse ter uma certa pretensão a essas prerrogativas; haveria de fracassar por completo e seria tanto mais infeliz quanto mais sua natureza lhe tivesse dado capacidade e inclinação para tal.

Se, na vida corrente, *o nobre não conhece limites,* se é possível fazer-se dele um rei ou uma figura real, pode portanto apresentar-se onde quer que seja com uma consciência tranquila diante dos seus iguais, pode seguir adiante, para onde quer que seja, ao passo que *ao burguês nada se ajusta melhor que o puro e plácido sentimento do limite que lhe é traçado. Não lhe cabe perguntar 'Que és tú?' e sim 'Que tens tú?' 'Que juízo, que conhecimento, que aptidão, que fortuna?'. Enquanto o nobre tudo dá só com a apresentação de sua pessoa, o burguês nada dá nem pode dar com sua personalidade. Aquele pode e deve aparentar, este só deve ser e, se pretende aparentar, tornar-se ridículo e de mau gosto. Aquele deve fazer e agir, este deve realizar*[3] *e criar, desenvolver suas diversas faculdades para tornar-se útil, e já se presume que não há em sua natureza nenhuma harmonia, nem poderia haver, porque ele, para se fazer útil de um determinado modo, deve descuidar de todo o resto.*

Por tal diferença culpa-se não a arrogância dos nobres nem a transigência dos burgueses, mas sim a própria constituição da sociedade; se um dia alguma coisa irá modificar-se, e o que se modificará, importa-me bem pouco; em suma, tenho de pensar em mim mesmo tal como estão agora as coisas, e no modo como hei de salvar a mim mesmo e conseguir o que para mim é uma necessidade indispensável.

*Pois bem, tenho justamente uma inclinação irresistível por essa formação harmônica de minha natureza, negada a mim por meu nascimento.* Desde que parti, tenho ganhado muito graças aos exercícios físicos; tenho perdido muito de meu embaraço habitual e me apresento muito bem. Também tenho cultivado minha linguagem e minha voz e posso dizer, sem vaidade, que não me saio mal em sociedade. Mas não vou negar-te que a cada dia se torna mais irresistível meu impulso de me tornar uma pessoa pública, de agradar e atuar num

[3] O verbo em alemão utilizado aqui por Goethe e que Weber usa em sua palestra é "leisten", que significa "realizar", mas não no sentido literal de "tornar algo real" (que seria "verwirklichen" em alemão), senão no sentido de "realizar algo com bom desempenho", "conseguir algo", "obter um resultado". O substantivo derivado do verbo: "Leistung", p. ex., pode ser traduzido, a depender do contexto, por "desempenho", "realização" ou também "façanha". Em suma, trata-se de um verbo importante para construir o tipo ideal do burguês e que o verbo "realizar" nem sempre consegue transmitir, dada a sua maior extensão.

> círculo mais amplo. Some-se a isso minha inclinação pela poesia e por tudo quanto está relacionado com ela, e a necessidade de cultivar meu espírito e meu gosto, para que aos poucos, também no deleite dessas coisas sem as quais não posso passar, eu tome por bom e belo o que é verdadeiramente bom e belo. Já percebes que só no teatro posso encontrar tudo isso e que só nesse elemento posso mover-me e cultivar-me a vontade. *Sobre os palcos, o homem culto aparece tão bem pessoalmente em seu brilho quanto nas classes superiores;* espírito e corpo devem ser, devem a cada esforço marchar a passos juntos e ali posso ser e parecer tão bem quanto em qualquer outra parte. *Se procuro, ademais outras ocupações, há nelas diversos tormentos mecânicos* e posso impor a minha paciência um exercício cotidiano.
> Não queiras discutir comigo a esse respeito, pois, antes que me ecrevas, já terei dado tal passo. *Por conta dos preconceitos dominantes, trocarei meu nome, porque me sinto, ademais, embaraçado em me apresentar como 'Meister'.* Adeus. Nossa fortuna está em tão boas mãos que não tenho com o que me preocupar; se me surgir a ocasião, pedir-te-ei o que precisar; não será muito, pois espero poder sustentar-me com minha arte.

Ler a carta do filho Wilhelm rompendo com o pai ilustra bem o modo como Goethe avalia a diferença entre a condução de vida aristocrática e a burguesa. É importante ter em mente que a burguesia descrita pelo erudito alemão não é ainda a grande burguesia industrial, que surge na Alemanha após a época de Bismarck, ou a burguesia financeira internacional dos nossos dias, mas a burguesia oriunda das antigas corporações de ofício. O problema de Wilhelm Meister com o seu sobrenome remete a essa origem histórica, uma vez que "Meister" significa "Mestre", uma categoria essencial nessas corporações. A burguesia levava sua condição social no próprio nome, visto que nomes correntes como Weber, Schmidt, Müller, Schumacher etc. são nomes de profissões burguesas como tecelão, ferreiro, moedor e sapateiro[4]. Percebe-se, desse modo, a importância da profissão para a personalidade do burguês, assim como o significado do trabalho especializado e não alienado. Ainda que escape dos propósitos deste artigo revelar todas as semelhanças entre o perso-

---

[4] Esse fato não representa uma especificidade alemã, também sobrenomes portugueses como Ferreira ou Monteiro remetem a profissões.

nagem Wilhelm Meister e o autor do romance, há um ponto relevante. Goethe também tinha origem burguesa, seu pai já mudara a grafia do sobrenome herdado (de Göthé para Goethe) e o próprio poeta e escritor, ao trabalhar como conselheiro do Duque em Weimar, recebera o título de nobreza, acrescentando destarte o "von" ao seu nome. Ou seja, assim como o personagem de seu romance, Goethe aristocratizou-se para poder realizar o almejado ideal de formação de sua personalidade.

Um conceito central para compreender essa "formação harmônica da minha natureza" reclamada por Wilhelm Meister é a "bela alma", um conceito fruto da valorização e da peculiar interpretação da cultura grega na época do classicismo alemão e presente, especialmente, em Schiller e Goethe. Na obra deste último, compete notar, o capítulo subsequente ao da carta ao pai é intitulado "Confissões de uma bela alma". A noção remonta a *bios ágathos*, a vida boa, bela e justa do pensamento grego, mas está vinculada à ideia central de formação (*Bildung*) e visa cultivar uma personalidade total e harmônica, abarcando de modo equilibrado a verdade, o bom, o belo e o justo. O comentário de Weber acerca da tentativa de Goethe de transformar a sua vida em obra de arte pode ser lido em duas direções. Por um lado, Goethe tomaria de sua biografia o material para suas obras, mas por outro, buscaria moldar a sua condução de vida aos preceitos da "bela alma", dedicando-se, por conseguinte, a atividades tão díspares como a ciência, a política e as artes. O burguês, de acordo com a carta de Wilhelm Meister, teria uma dificuldade inata para conseguir essa proeza formativa, que estaria restrita aos círculos aristocráticos. Max Weber, de sobrenome igualmente burguês, também sente esse limite imposto à sua condição. Ao contrário de Goethe, porém, resigna-se e "ressignifica" as características burguesas. Assim sendo, a limitação, a utilidade, a necessidade de realizar (leisten) e a especialização, tão desprezadas por Wilhelm Meister, tornam-se qualidades positivas para o cientista por profissão e vocação, não obstante o seu efeito trágico sobre a personalidade. Este estado de coisas talvez tenha sido expresso de mo-

do mais contundente numa carta de Weber, endereçada a Ferdinand Tönnies, de 19 de fevereiro de 1909:

> Pois apesar de ser absolutamente "amusical" em religião e não ter a necessidade, nem a capacidade de erguer em mim quaisquer "construções" da alma de caráter religioso – isso simplesmente não funciona, ou respectivamente, eu o rejeito. Mas eu sou, após exame preciso, nem antireligioso, *nem irreligioso. Também a esse respeito eu me sinto como um aleijado, como um homem mutilado, cujo destino interno é ter que se confessar isso honestamente, aceitar isso – para não cair em imposturas românticas –, mas (nisso eu acho uma expressão no profundo livro da senhora Simmel muito boa) também não como um toco de árvore, que aqui ou acolá ainda pode brotar, me apresentar como uma árvore completa* (WEBER, 1994, p. 64).

Logo, de acordo com Weber, o ideal de Goethe seria uma impostura romântica. As pessoas do mundo burguês, os tocos de árvores, apenas enganam a si mesmas quando buscam apresentar-se como árvores completas. Isto, segundo Weber, também se vingou numa personalidade do nível de Goethe. Para o cientista Weber, portanto, seria recomendável aceitar a condição burguesa e transformar suas características em valores positivos, ainda que trágicos.

A carta de Wilhelm Meister a seu pai, alegando sua necessidade de aristocratização para tornar-se uma bela alma, fornece dois importantes tipos ideais, o do burguês e o do aristocrata, que são utilizados por Weber em sua célebre palestra para elucidar a contraposição entre diletantismo e especialização. Retomando as duas contraposições do texto de Weber, resultaria esquematicamente a seguinte série histórica da atividade científica: diletantismo – personalidade aristocrática, especialização – personalidade burguesa[5], trabalho remunerado e alienado no "empreendimento capitalista de Estado" – proletariado.

---

[5] A tese da proximidade da atividade científica a um modelo de corporação de ofício tem uma longa história, foi retomada de modo contundente nos anos 1960 pelo sociólogo americano Wright Mills ao defender a superioridade do "artesanato intelectual" e continua presente, de modo manifesto ou latente, em discussões sobre políticas científicas e universitárias nos dias atuais.

## 4. Conclusão

Livre da pretensão de propor qualquer interpretação exaustiva da centenária palestra de Max Weber, tentamos reconstruir a ideia de personalidade apropriada para a atividade científica a partir das palavras escolhidas para a sua descrição. Por conseguinte, esta análise vinculada à estrutura social e inspirada por Goethe, não visa interpretar o texto de Weber ou propor qualquer solução definitiva para a controversa questão da tradução do termo "Beruf". Assim como não pode figurar como leitura alternativa à apresentação dos percalços da ciência enquanto estripulias dignas de um Till Eulenspiegel[6].

Indo para além das questões relacionadas à estrutura social, restaria ainda a análise das questões propriamente políticas. Pois ocorrem no texto diversas adjetivações políticas, e a palestra situa-se justamente no momento histórico em que Weber muda a sua posiçao política, principalmente em virtude da catastrófica atuação da Alemanha na I Guerra Mundial.

Vários anos antes, em um texto metodológico, Weber elogiava a monarquia constitucional por canalizar a luta vulgar dos agentes pelo poder em um empenho em prol do Estado, visto que a posição de chefe de Estado não podia ser almejada, estando previamente estabelecida. Desesperando-se com as decisões irresponsáveis dos alemães na guerra, Weber rapidamente perde a confiança na elite econômica e militar do país e se volta para um parlamentarismo democrático. Assim, haveria a possibilidade de recrutar líderes mais capazes para dirigir a nação, além de deixar o povo, cujos filhos foram à guerra e morreram nos campos de batalha, participar das decisões políticas. A palestra sobre a "Política como Vocação" versa precisamente sobre esse problema, sobre as características pessoais necessárias à atividade política. Seria interessante investigar se as qualidades políticas descritas naquele texto têm alguma

---

[6] Remeto a uma primorosa apresentação do Prof. Marcos César Seneda no II Colóquio Max Weber, dedicado à *Ciência como Vocação*.

afinidade com uma personalidade burguesa, com uma aristorática ou com uma operária.

Retornando à palestra sobre a "Ciência como Vocação", a personalidade operária, moldada pela venda da força de trabalho e pela alienação, como já pontuava Marx, não parece ser frutífera para a atividade científica aos olhos de Max Weber. Ainda que o processo de proletarização da ciência lhe parecesse inevitável.

Enfim, para ilustrar a riqueza de detalhes da centenária palestra de Max Weber, vale lembrar uma cena narrada por Eduard Baumgarten – e também mencionada por Gabriel Cohn: No início do século XX, quando a pianista Mina Tobler mostrou a seu amigo Weber a partitura de *Tristão e Isolda* de Richard Wagner, ele teria dito: "Essa é a técnica de escritura que me faz falta. Com ela à minha disposição eu poderia finalmente fazer o que deveria: dizer muitas coisas separadas, uma ao lado da outra, mas simultaneamente" (BAUMGARTEN, 1964, p. 482-483, COHN, 1979, p. 3). A *Ciência como Vocação* parece realizar essa façanha, além de ter outra coisa em comum com a partitura de Wagner: ambas destinam-se à apresentação diante de um público, seja oralmente, seja por meio do aparato peculiar da orquestra wagneriana.

## Referências

BAUMGARTEN, Eduard: *Max Weber: Werk und Person*. Tübingen: J.C.B. MOHR (Paul Siebeck), 1964.

COHN, Gabriel: *Crítica e Resignação. Fundamentos da Sociologia de Max Weber*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

GOETHE, Johann Wolfgang von: *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. São Paulo: Editora 34, 2009.

MARX, Karl: *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

MOTTA, Roberto: Atraso católico e progresso protestante: explicação pela vocação? In: SENEDA, Marcos César; CUSTÓDIO, Henrique F. F. *Max Weber – religião, valores, teoria do conhecimento*. Uberlândia: UFU, 2016, p. 61-91.

REY, Alain (sous la direction de). *Dictionnaire Historique de la Langue Française*. Paris: Dictionnaires Le Robert, 1992.

WEBER, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 7a. edição. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1988.

________. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

________. *La Ciencia como Profesión / La Política como Profesión*. Barcelona: Editorial Austral, 2006.

________. *A Ciência e a Política como Ofício e Vocação*. Lisboa: Relógio D'Água, 2017.

________. *Ciência e Política: Duas Vocações*. Rio de Janeiro: Cultrix, 1985.

________. *Max Weber Gesamtausgabe*: Abt. I: *Schriften und Reden*, Band 17: *Wissenschaft als Beruf 1917/1919 / Politik als Beruf 1919*. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1992, editado por Wolfgang J. Mommsen e Wolfgang Schluchter.

________. *Max Weber Gesamtausgabe II/6 - Briefe 1909–1910,* editado por M. Rainer Lepsius e Wolfgang J. Mommsen em colaboração com Birgit Rudhard e Manfred Schön. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1994.

WITTICH, Werner: O conteúdo social do romance 'Wilhelm Meister' de Goethe. In: PALYI, Melchior: *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Webe*r. München e Leipzig: Verlag von Duncker und Humblot, 1923 (vol. 2).

WRIGHT MILLS, C. *Sobre o Artesanato Intelectual e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

# 3

# Ciência “sem pressupostos” e a naturalização dos valores em Max Weber

*Marcos César Seneda*

## 1. Introito: uma tentativa de detectar a posição da noção de responsabilidade

Reunindo preocupações teóricas e práticas, esse texto procura determinar algum lócus que possibilite circunscrever a gênese da crítica à “naturalização” dos valores na reflexão de Max Weber. É fato notório que essa noção não apenas surgiu, mas, incontidamente, irrompeu no pensamento do autor, com força e forma peculiar, em dois de seus últimos escritos. Como ocorre com outros textos decisivos e emblemáticos na história do pensamento, estes também participaram do destino de serem textos de ocasião, presos a todas as contingências que conformavam e deformavam a vida do autor num momento preciso e estratégico de sua inserção histórica. No caso presente, a contingência se manifestou mediante dois convites, que abriram as ocasiões propícias para que Weber formulasse, com muita energia e em grandes traços, parte decisiva da *Weltanschauung* (visão de mundo) que orientava o seu posicionamento acadêmico e político.

Ambos os convites foram dirigidos a Weber pela Associação de Estudantes Livres de Munique. A tarefa de que incumbiram o autor também era ampla e de difícil delimitação: a de se manifestar sobre o tema da vocação no contexto da ciência e da política – mas aqui nos dete-

remos exclusivamente no tema da ciência. Weber, no entanto, vai muito além de uma reflexão genérica, e instala-se concretamente no dia-a-dia das atividades que exigem do cientista respostas à altura do seu tempo. O gigantesco cenário histórico que acolheu as pinceladas minúsculas dessas duas conferências era muito desafiador, pois o que poderia ser dito a essa juventude universitária alemã, que assistia ao país se retirar derrotado da Primeira Grande Guerra e testemunhava o encerramento de quase meio século de protagonismo da Alemanha no cenário geopolítico europeu? Veremos adiante, inclusive, o quanto o tema do profeta marca o texto de *Ciência como vocação*, mostrando a preocupação extrema de Weber com o fato de que uma suposta neutralidade científica pudesse instrumentalizar tomadas de posição prática para reorientar os destinos do país. O texto, portanto, em muitos momentos é de contenção, ou seja, de impedir que o cientista fale como profeta, que se ponha à frente de pessoas às quais não pode representar, como se estivesse à altura de iluminar o desafiador destino da acidentada história alemã.

Weber não se furta a enfrentar esse desafio, deixando nele impresso de modo tão vivo o seu posicionamento, que ambos os textos se tornaram retratos emblemáticos das reflexões do autor no decorrer do século XX. Mas se esse posicionamento continua a nos impressionar, é porque ele parece, teleologicamente, conter parte significativa das decisivas orientações teóricas e práticas do autor, que encontraram um ponto de entrelaçamento e convergência nas reflexões de sua maturidade. Elas expressam, ainda, um pensamento com consistência suficiente para ser formulado com os traços de uma historicizada *Weltanschauung*.

Foi esta a dificuldade com a qual nos defrontamos ao revisitar *Ciência como vocação*: a de encontrar a noção de responsabilização como um ponto de reflexão para o qual convergem muitos dos esforços teóricos e práticos que, em larga diacronia, conformaram as tensões do pensamento de Weber. Mapear esses esforços, no entanto, seria tarefa ingente e inabarcável. Optamos, assim, por recuar e tentar encontrar a gênese dessas categorias no interior do seu pensamento. Para ensaiar uma pri-

meira detecção dessa gênese, retornamos aos problemas da seleção do objeto e da relação a valores contidos no texto sobre *A "objetividade" do conhecimento nas ciências sociais*. A partir desse texto, procuramos mostrar como já havia, no pensamento de Weber, um núcleo teórico bem elaborado a partir do qual poderiam ser extraídas consequências para a construção da noção teórica e prática de responsabilização. A seguir, procuramos mostrar como essa noção se entrelaça em um texto da maturidade do autor, a saber, *Ciência como vocação*, valendo-nos ainda das reflexões contidas no texto conhecido como "Consideração Intermediária". Nesses textos, mediante a contraposição entre as noções de ética da convicção e ética da responsabilidade, Weber consegue exprimir uma aguda e atualíssima consciência dos desafios impostos àqueles que, valendo-se da mesologia da ciência, pretendiam estar à altura das questões mais decisivas de seu tempo.

## 2. A cultura como desnaturalização do cosmos e núcleo irredutível de responsabilização

Quando, em 1904, Weber assume como editor a direção da revista *Arquivo de ciência social e de política social*, escreve o impactante artigo sobre *A "objetividade" do conhecimento nas ciências sociais*, que pode ser lido como a proposição de um programa de pesquisa. Encontra-se na base desse programa de pesquisa um novo modo de se recortar e delimitar o seu objeto de estudo. Para se compreender razoavelmente isso, há que se ter em mente que Weber está construindo sua reflexão justamente no momento em que as ciências humanas estão tentando segmentar o estudo do homem para constituir seus respectivos campos cognitivos especializados. Ao menos duas estratégias cognitivas serão utilizadas por Weber para alcançar este escopo. De um lado, Weber procura mostrar que as determinações que mais explicam as características da conduta humana não podem ser extraídas daquilo que constitui o homem como um ser inserido na natureza, mas tem de ser

procuradas no âmbito da cultura. Por outro lado, Weber propõe que esse novo enquadramento seja obtido por novos instrumentos metodológicos e por uma redefinição do conceito de objetividade.

A inserção do homem no âmbito da cultura é empreendida por Weber por um esforço que se soma aos de diversos outros pesquisadores, que estão interessados em mostrar que a troca de bens, as relações de parentesco, os sistemas de crenças, entre outros, compõem um conjunto de determinações não-naturais da conduta humana. Portanto, tais determinações não poderiam ser estudadas pelos métodos utilizados pelas ciências da natureza. Mas como toda ciência opera um recorte descontínuo na totalidade infinita dos existentes, cabe então se explicitar qual é o preciso recorte descontínuo que se almeja com vistas a isolar o objeto de uma ciência cujo escopo é estudar as determinações não-naturais da conduta humana. Weber apresenta da seguinte maneira o seu programa de pesquisa:

> A ciência social que *nós* queremos pôr em prática é uma *ciência da realidade* (*eine* Wirklichkeitswissenschaft). Nós queremos compreender a realidade da vida que nos circunda, e na qual estamos inseridos, *em sua particularidade* – por um lado, a contextualização e a *significação* cultural dos fenômenos singulares em sua configuração atual; por outro lado, as razões de assim ter sido o seu vir-a-ser histórico e não de outra maneira (WL 170-171)[1].

Após argumentar que é impossível, para qualquer programa de pesquisa, tentar apreender de modo exaustivo a realidade com a qual nos defrontamos, seja de um ponto de vista extensivo seja de um ponto de vista intensivo, Weber conclui:

> Todo conhecimento refletente (*alle denkende Erkenntnis*) da realidade infinita por meio do espírito humano finito tem, por isso, sua base na

[1] As traduções dos textos de Max Weber são de nossa lavra. Os textos de *A objetividade do conhecimento nas ciências sociais* e de *Ciência como vocação* foram citados a partir do volume de escritos teóricos denominado *Ensaios reunidos sobre doutrina da ciência ou teoria do conhecimento* (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* – WEBER, 1985, p. 146-214 e p. 582-613, respectivamente), por isso trazem a sigla WL (*Wissenschaftslehre*) junto à paginação. Exceto os indicados na bibliografia, todos os demais textos também foram traduzidos por esse autor.

> pressuposição tácita de que a cada vez somente uma *parte* finita dele forma o objeto da apreensão científica, e de que somente ela deva ser "essencial" no sentido de "ser digna de ser conhecida" ("*wissenswert*") (WL 171).

Como poderia ser recortado esse fragmento da realidade de tal modo que ele contivesse aquilo que é "digno de ser conhecido"? Para responder a essa questão, Weber se transfere para o terreno metodológico, e compara o escopo cognitivo das ciências da natureza com o escopo cognitivo das ciências da cultura. A objetividade das ciências da natureza exige que o método retenha somente objetos gerais. Seu significado mais assinalado – aquele que torna valioso o conhecimento desses objetos, ou seja, que os identifica como dignos de serem conhecidos – reside no fato ou de isolar conexões causais que se repetem segundo uma lei empírica (a física e a química recorrem copiosamente a esse recurso), ou de explicar o específico mediante sua subsunção a conceitos de gênero (esse seria o expediente exemplar da biologia). Esse paradigma cognitivo, em virtude do êxito indiscutível da física newtoniana na subsunção de fenômenos a leis, terminou por expropriar as ciências da cultura dos supostos critérios rigorosos de cientificidade e objetividade.

Embora houvesse muitos pesquisadores que defendiam que deveriam ser os mesmos recursos metodológicos empregados pelas ciências da natureza e pelas ciências da cultura, projetando ambas sob o foco da unidade metodológica, Weber considera infrutífera a adoção de um padrão único de cientificidade. Se assim procede, não é porque não reconheça os méritos do modelo de cientificidade construído pelas ciências naturais, mas porque julga que esse modelo não atende aos fins cognitivos específicos das ciências da cultura. Ou seja, Weber postula que nunca compreenderíamos nada sob o prisma da cultura, se intentássemos reduzir os fenômenos humanos a regras gerais.

Weber considera que "o significativo como tal por certo que jamais coincide com nenhuma lei enquanto tal, e tanto menos isso ocorre, quanto mais universalmente válida for tal lei" (WL 176). Ou seja, se

Weber se contrapõe à unidade metodológica, é porque inverte os fins cognitivos que davam sustentação ao paradigma de cientificidade das ciências da natureza. Mas posicionando-se contrariamente àqueles que acreditavam que, em virtude de se ater a fatos individuais, o conhecimento histórico devia ser meramente descritivo, Weber procura assentar o conhecimento histórico sobre uma metodologia autônoma e rigorosa – o que não será tema do ora examinado[2]. Por que Weber quer repropor, então, esses fins cognitivos das ciências da cultura? Justamente porque Weber julga que todos os objetos significativos no âmbito da cultura somente são assim configurados a partir de ideias de valor. Isso não significa, por um lado, que o conhecimento de leis gerais do devir histórico não possa ser utilizado como ferramenta heurística da imputação causal singular. Tampouco significa que o conhecimento nomológico deixe de ser considerado como chave para a mensuração de uma conduta tida como desviante e, por isso, somente apreensível como singularidade de um decurso histórico.

Weber não desconhece o paradigma cognitivo que está na base das ciências naturais. Apenas insiste na peculiaridade – e não na validade genérica – do seu aparato semântico. Isso soa muito paradoxal, mas descreve exatamente o referencial metodológico adotado por Weber. Voltar-se para o genérico é uma opção do viés metodológico, e não uma tarefa *per se* das ciências empíricas. Por conseguinte, o nosso interesse cognitivo não pode ser exaurido somente por aquilo que se repete, que é subsumível a regras e formulável a partir de leis empíricas.

No entanto, se partirmos da premissa de que um fragmento da realidade é digno de ser conhecido a partir de sua singularidade e por causa de sua singularidade, então não nos resta outro caminho a não ser construir o procedimento semântico que nos possibilita destacar esse

---

[2] Ou seja, não tentaremos responder aqui como Weber repropõe essa metodologia. Mas parte significativa de sua produção teórica – deve-se salientar isso – diz respeito à tentativa de obter ferramentas metodológicas específicas, alcançadas também a partir da contribuição epistemológica de outros autores, e empregadas para enfrentar os desafios da pesquisa que estavam no horizonte de sua época. Dentre essas ferramentas, destacamos a imputação causal singular e a construção dos tipos ideais. E dentre esses autores, destacamos Heinrich Rickert, cujo tema da infinitude extensiva e intensiva do real parece ter assediado o pensamento metodológico de Weber.

fato da totalidade das cadeias causais da natureza e constituí-lo como um indivíduo significativo das constelações da história e da cultura. Aqui Weber é contundente sobre a periculosidade de um conhecimento objetivo. Se no âmbito das ciências da natureza a objetividade somente se entrega ao investigador que, mediante construções intelectuais e experimentais, excogita os expedientes para ser congruente com ela, no âmbito das ciências da cultura a objetividade é tutelada por uma ideia de valor, que se torna irredutível na demarcação dos fragmentos da realidade que exaurirão os esforços do investigador para dotá-los não só de significação, mas também de uma base de objetividade. E essa base de objetividade, só poderá ser considerada assentada na medida em que ela permitir construir imputações causais singulares que possam nos situar em meio à cultura e à história em que nos encontramos inseridos.

Por isso afirmamos que há uma periculosidade na elaboração dessa objetividade, à qual Weber sempre está atento. Weber afirma:

> "Cultura" é um fragmento finito, subtraído à infinitude sem sentido do vir a ser cósmico, que foi provisto, do ponto de vita do *ser humano*, com sentido e significação (WL 180).

A periculosidade está em pensar que o sentido da cultura pode ser derivado de uma determinação objetiva subjacente à natureza. Essa postura poderia ser exemplarmente configurada de duas maneiras: ou ao considerar que o fato histórico encerra em si sua própria objetividade, que deve ser apenas decodificada pelo investigador; ou ao postular que o êxito das ciências da natureza implica na objetividade de uma unidade metodológica, de tal modo que o procedimento para se determinar o significativo nas ciências da natureza deva ser reimplementado nas ciências da cultura.

A periculosidade, seja do ponto de vista ontológico (postular que a objetividade subjaz ao objeto a ser estudado), seja do ponto de vista metodológico (considerar que o ideal semântico das ciências da natureza deve ser univocamente alcançado nas ciências da cultura), reside na

"naturalização" do conceito de cultura. Essa "naturalização" exime o investigador de ter de fazer escolhas e de ter de justificar suas escolhas. Ela suprime o fato de que cadeias causais singulares, que permitiriam estudar a formação de individualidades históricas, somente são possíveis a partir de uma posição do investigador em relação a idéias de valor. Para Weber, a "naturalização" dos objetos do domínio da cultura, conjugada à unidade metodológica, não encerra uma possibilidade cognitiva isenta de valores, apenas encobre os pontos de vista eleitos que estão na origem da constituição do objeto. Há, portanto, uma objetividade não-responsável, que parte do pressuposto de que todas as escolhas feitas pelo pesquisador eram as supostamente exigidas de modo natural por seu próprio objeto de estudo. A objetividade assim pressuposta encobre a relação com as ideias de valor, como se o investigador não tivesse qualquer responsabilidade na instanciação do seu objeto de estudo. Mas trata-se aqui de fato de algum tipo de responsabilidade ética? Weber insiste no imperativo de que devemos dar ciência, aos outros e a nós mesmos, das posições últimas em relação a ideias de valor que estão na gênese dos objetos de estudo que instanciamos.

Essas posições últimas são irredutíveis na instanciação dos problemas e objetos com os quais lidam as ciências da cultura. Acerca disso, Weber afirma:

> É pressuposto transcendental (*transzendentale Voraussetzung*) de toda *ciência da cultura não* o fato de que nós estimemos determinada cultura ou qualquer "cultura" em geral enquanto *dotada de valor* (wertvoll), mas o fato de que nós *somos homens* de cultura, dotados da capacidade e da vontade de tomar *posição* consciente em face do mundo e de atribuir-lhe um *sentido* (WL 180).

É notável o emprego, à primeira vista bastante intencional, da noção de "pressuposto transcendental" (*transzendentale Voraussetzung*), pois Weber deve estar se referindo às condições de possibilidade de

instanciação dos objetos no domínio das ciências da cultura[3]. Trata-se, portanto, de um pressuposto transcendental, que pode ser assumido como fundamento da radicalidade e heterogeneidade do sentido que está na gênese do domínio da cultura. É claro que esse pressuposto também pode ser suprimido, caso não se lhe conceda relevância ou mesmo por não se querer conceder-lhe relevância. Nesse caso, somos obrigados a também suprimir a autonomia do domínio da cultura e a devolver seus objetos ao domínio da natureza. Por consequência, se assim ocorresse, seríamos forçados a assumir a continuidade entre os domínios da natureza e da cultura, e a postular que os objetos da cultura são epifenômenos do que constitui a natureza. Logo, não haveria como se esquivar da unidade metodológica, e a tarefa das ciências da cultura passaria a ser executada num imenso e laborioso intervalo, até que fosse alcançada aquela implacável objetividade que permitiria o preenchimento e a determinação integral de todos os elos empíricos que deveriam ser as condições exclusivas de toda conduta humana.

É claro que Weber considera perniciosa essa segunda posição, pois ela tende, em última instância, a "naturalizar" a gênese de tudo o que é culturalmente significativo, isentando o homem de responsabilidade sobre o seu destino e suas escolhas. Weber assume, na base de sua teoria, como "pressuposto transcendental", a facticidade "de que nós *somos homens* de cultura *(daß wir Kultur*menschen sind)" (WL 180). Portanto, o perspectivismo é ineliminável, porque se assenta em uma posição irredutível, que confere sentido a todas as segmentações que delineiam o que pode ser retratado e apreendido no interior da cultura.

---

[3] Numa das passagens em que define esse termo (comentando que ao conhecimento matemático, tomado por si, não caberia essa designação), Kant afirma: "[...] somente ao conhecimento de que essas representações não são de modo algum de origem empírica, e à possibilidade como elas podem se referir, ainda assim, *a priori* a objetos da experiência pode chamar-se transcendental" (KrV, A 56/B 81). Weber não se refere a um conhecimento transcendental, mas, numa formulação atenuada, a um "pressuposto transcendental", que atende às duas condições assinaladas por Kant. Por um lado, a adesão a valores, que está na base desse perspectivismo, não pode ser imediatamente derivada de nenhum substrato empírico que dá suporte aos objetos da cultura. Por outro lado, é essa adesão, que está na base das tomadas de posição, que possibilita segmentar a realidade infinita, dando origem a objetos investidos de sentido.

O núcleo da noção de responsabilidade, em Max Weber, em última instância, jaz na noção de cultura. O fato de sermos homens *de* cultura já significa que nos *posicionamos* em face do mundo a partir de uma *escolha* irredutível. Para alguns programas de pesquisa, inclusive os antropológicos, a cultura se apresenta como o *outro* da natureza. Nessa posição, ela se torna um fato cognitivo, pois forma uma matriz de sentido que tem um referencial interno, a partir do qual se procura explicar a sintaxe própria e o contexto das ações humanas. Ou seja, assim posicionada, a noção de cultura abriga uma esfera de autonomia própria para se pensar as determinações não naturais da ação humana. Esse foi um hábil e fecundo recurso cognitivo para se retirar as ciências da cultura da esfera cognitiva das ciências da natureza e assegurar-lhes autonomia metodológica. Weber também faz uso deste recurso, mas, pelo modo como define a cultura, amplia o seu alcance, dando-lhe um sentido pragmático. Ou seja, a partir da atualidade em que cada homem se encontra inserido e na qual se posiciona, Weber amplia em duas direções o vértice desse sentido próprio: em direção ao futuro e na direção reversa da matriz fundante de sentidos. Ou seja, o futuro não é um tempo aberto e indiferenciado, mas o tempo resultante das decisões tomadas no presente e no passado. Portanto, é o tempo por excelência da responsabilidade, pois ela depende do fato de que o agente alcance consciência das máximas que estavam na origem de cada tomada de decisão, comparando as ações implementadas com os resultados alcançados. O desvio entre o esperado e o obtido pode ser atribuído à irracionalidade do mundo, aos desígnios da providência, à maldade dos homens, etc., somente a responsabilidade possibilita que o agente se mensure como autor dos desvios e indestrinçavelmente impresso em cada elo da cadeia da ação. Já o fato de sermos homens de cultura, de estarmos indissociavelmente presos a uma matriz fundante de sentidos, não se nos manifesta como um fato derivado de uma escolha própria, mas mesmo assim não se pode deixar de assinalar, como uma chancela indelével impressa na autoridade de cada agente, que a responsabilidade

é a marca última, incontornável e por excelência de toda a razão prática. Como somos homens *de* cultura, somos também homens de *escolhas*, somos, por conseguinte, responsáveis por todas as nossas escolhas. É claro que podemos alegar que não escolhemos a cultura como matriz de sentido e que ninguém seria capaz de tamanho ato hercúleo e demiúrgico. Uma estratégia cognitiva – possível, viável imediatamente e consequente – seria tomar esse sistema de sentidos auto-organizado como se ele fosse expressão de uma sintaxe inconsciente que determina a possibilidade e alcance de todas as linguagens culturais (o que, por exemplo, constitui o propósito declarado da posição estruturalista). Weber não se contraporia à possibilidade de ser utilizado esse pressuposto cognitivo como típico ideal. Mas mesmo desse projetado aparato cognitivo, aparentemente impessoal, Weber continuaria extraindo as consequências da responsabilização. Se somos homens *de* cultura, se escolhemos sermos *humanos*, é impossível não nos posicionarmos em face dos valores últimos que orientam nossa conduta. Utilizando uma metáfora grega, poderíamos dizer que o homem que não faz sua adesão a valores últimos, fica destituído de ψυχή (*psiqué*), transformando-se em puro σῶμα (*soma*), isto é, corpo. Ou seja, o homem, destituído de convicções, torna-se um não-homem: ou guarda de nossa humanidade somente o invólucro corporal ou reduz essa humanidade ao substrato da sua animalidade. Excetuando essas duas possibilidades, o *fato* de sermos homens *de* cultura implica o imperativo de sermos autônomos e, portanto, de sermos responsáveis por todas as nossas escolhas e por cada uma de nossas ações.

## 3. A ciência e a noção de responsabilização

Duas noções importantíssimas de responsabilização, as quais desdobram temas decisivos sobre o significado prático da ciência e da política, fazem parte das últimas reflexões de Weber. Elas são de excepcional valor, porque conjugam questões que ocuparam o centro de

sua atenção durante todo o seu percurso como cientista e professor. Ambas as noções ganham corpo em duas conferências, proferidas com intervalo de aproximadamente um ano, entre 1917 e 1919[4], tendo sido ambas dirigidas a audiências de estudantes e tendo ambas sido encomendadas por uma associação estudantil, a Associação de Estudantes Livres de Munique (W. SCHUCHTER, 2011, p. 38, 48). Em ambas podemos sentir Weber no auge de sua carreira, descrevendo, com penetrante sobriedade e clareza intelectual, aquilo que em alemão pode ser designado como a *Weltanschauung* (visão de mundo) de seu tempo. Aqui nos deteremos na noção de responsabilização descrita em *Ciência como vocação*.

Comecemos, pois, com o problema das implicações irreversíveis do progresso científico para as decisões da vida prática cotidiana. Dessa noção irredutível de responsabilidade faz parte a exclusão progressiva e inexorável do homem do ciclo orgânico e natural da vida. No texto que ficou conhecido como "*Zwischenbetrachtung*" ("Consideração Intermediária"), Weber afirma:

> Onde quer que o vir a conhecer empírico e racional (*rational empirisches Erkennen*) tenha consumado o desencantamento do mundo (*die Entzauberung der Welt*) e tenha realizado consequentemente sua conversão em um mecanismo causal, manifesta-se finalmente a tensão contra as exigências do postulado ético: de que o mundo seja um cosmos ordenado pela divindade, portanto, de algum modo orientado e *dotado* eticamente *de sentido* (WEBER, 1986, p. 564).

[4] A datação de ambas é objeto de muitas controvérsias. Adotamos aqui a aferida por W. Schluchter, que nos pareceu exaustivamente examinada a partir da contraposição das fontes e informações disponíveis. Desse modo, *Ciência como vocação* teria sido proferida no dia 7 de novembro de 1917, e *Política como vocação* no dia 28 de janeiro de 1919 (W. SCHLUCHTER, 2011, p. 12). Por esta datação, é impossível retirá-las do forte enquadramento histórico das tensões extremas geradas pela I Guerra Mundial. Curiosamente, o mesmo autor nos deixou um excelente registro da imprecisão que havia na datação dessas duas conferências em 1971, quando, em uma longa nota de rodapé, checa as possibilidades que apenas circundam os anos de 1918 e 1919 (W. SCHLUCHTER, 1971, p. 08, nota 02), e abre esse escrito, com um bom arrazoado histórico, reafirmando essas datas: "O inverno de 1918 a 1919 é para a Alemanha um inverno de eventos políticos drásticos e disruptivos" (W. SCHLUCHTER, 1971, p. 07).

A noção de desencantamento[5] ocupa um papel central na reflexão de Max Weber sobre o modo como o homem é deslocado do percurso natural que o mantinha preso ao ciclo orgânico da vida. Essa noção de desencantamento do mundo tem duas dimensões. A primeira delas – excessivamente explorada pelos comentadores – situa a noção de desencantamento em face da religião e da mitologia, e acentua o progressivo domínio da realidade empírica a partir de mecanismos causais, conforme indicado diretamente pelo texto. A segunda dimensão, contraface da primeira, conquanto seja levada a cabo pela ciência, não se manifesta como um processo externo, mas como uma introjeção daquilo que ela mesma realiza, cindindo os procedimentos do cientista ao separar ser e dever ser[6]. Na história da ciência, é preciso ressaltar, Weber vive em um enclave, em que pode assistir ao ocaso de um horizonte e ao surgimento de outro. Seria uma leitura muito equivocada pensar a

---

[5] A noção de desencantamento ou de desmagificação (*Entzauberung*) faz parte da sociologia da religião de Max Weber, mas aparece três vezes (no corpo de duas passagens, a saber, WL 594, 612) na conferência *Ciência como vocação*, articulando um campo semântico em oposição a um mesmo referente, designado ora por racionalização intelectualizada (*diese intellektualistische Rationalisierung* – WL 593); ora por racionalização e intelectualização (*Rationalisierung und Intellektualisierung* – WL 612). Ou seja, nessa interação com os estudantes, Weber se interessa por ressaltar as implicações práticas da ciência para o sentido da conduta do homem contemporâneo, avaliando, na longa duração, o que se espera de quem passou por esse processo reverso e antagônico, tanto de intelectualização e racionalização quando de desencantamento, comandado pelas ciências.

[6] Steven Shapin tem uma reflexão muito instrutiva sobre esse problema, ou seja, sobre a separação entre ser e dever ser no escrito *Ciência como vocação*, construída a partir da perspectiva da história da ciência. Ele próprio afirma que "[...] trata a conferência de Weber como um momento na história das instituições [...] e igualmente como um momento na história das *ideias* – especialmente ideias pertencentes às ciências naturais e às filosofias do conhecimento e da moralidade" (S. SHAPIN, 2019, p. 02). Shapin dá a devida importância à teoria do *design inteligente*, que marcou as leituras dos séculos XVII e XVIII, a qual postulava a mão engenhosa da divindade por trás de todas as estruturas organizadas do universo. Isso permite fazer uma dupla leitura do desencantamento ou da desmagificação. De um lado, há a interpretação direta, isto é, aquela que correlaciona o avanço da racionalidade científica com a corrosão do sentimento de que poderes mágicos poderiam intervir diretamente no curso da natureza. De outro lado, há uma leitura bem mais complexa, aquela de que Deus estava presente até nos mais íntimos constructos daquilo que se nos apresenta como natureza. Isso era o que possibilitava uma passagem do ser ao dever ser, da organização do universo para a sua finalidade, do conhecimento teórico para a agência prática. O próprio Weber comenta em *Ciência como vocação* que em certos círculos puritanos a tarefa da ciência era vista como a de abrir um "caminho para Deus" (WL 597). "Nas ciências exatas da natureza (*in den exakten Naturwissenschaften*), por sua vez", comenta Weber "onde sua obra podia ser apreendida fisicamente, aí se tinha a esperança de alcançar o vestígio do seu propósito com o mundo" (WL 597). É visível que Weber está atendo-se aqui a uma afinidade eletiva entre a tarefa descritiva das ciências naturais e o papel prescritivo que o cientista pode transportar para uma cátedra. Shapin alude a esse fato com uma analogia curiosa, observando o seguinte: "Para Boyle, ciência era uma forma de culto, desse modo, o estudo científico da criação de Deus era equivalente a ir à igreja: você poderia legitimamente fazer isso no domingo" (S. SHAPIN, 2019, p. 10). Ou seja, abismar-se nos meandros infinitesimais das estruturas físico-naturais era entendido como aproximar-se dos propósitos mais recônditos da divindade.

história da ciência a partir dos séculos XV e XVI como um declínio de todos os vínculos mágicos com o universo, como se houvesse um lento e contínuo ocaso dessa noção. Pelo contrário, a noção filosófica de *design inteligente*, por exemplo, incorporou uma noção de teologia natural que depois se disseminou pelas ciências físico-naturais[7]. Em duas passagens próximas (WL 597, 598) da conferência, Weber nomeia esses cientistas que ainda partilham essa concepção de mundo como "algumas crianças grandes" (*einigen großen Kindern*), militando ainda nas ciências naturais ou ocupando iludidamente certas cátedras da universidade alemã. Isso ratifica o que estamos dizendo, ou seja, que nesse caso a análise do desencantamento torna-se bem mais complexa[8]. Weber assiste à erosão de uma concepção de mundo, sem que outra tenha ganhado força para tomar-lhe o lugar[9].

Na ausência de resignação e consecutivo entendimento do presente, Weber diagnostica a emersão de uma forma de irracionalismo em face da ciência e do processo de intelectualização, que foi tão bem captada no ensaio sobre a *Ciência como vocação*. Afastado do ciclo orgânico da vida e entregue às mãos do progresso científico – que "[...] é uma fração, e de fato a mais importante fração, daquele processo de intelectualização (*jenes Intellektualisierungsprozesses*) ao qual temos sido sujeitados desde milênios [...]" (WL 593) –, o homem torna-se cada vez mais responsável por cada uma das conexões causais que a ciência consegue inscrever no domínio do empiricamente dado. Desinstalado, pelo progresso inexorável de intelectualização, de todo domínio religioso ou mágico da realidade, o homem comum e sobretudo o cientista especializado passam a transferir

---

[7] Um exemplo disso é a correspondência entre Leibniz e Newton (este representado sempre por Clarke), trocada entre novembro de 1715 e outubro de 1716. Trata-se de dois dos maiores cientistas da segunda metade do século XVII, discutindo se Deus vivia presente em sua obra ou se se tinha ausentado dela.

[8] Ao contrapor ciência e política em face de um mesmo processo de desencantamento do mundo, e ao afirmar que "ambos os discursos seguem não apenas a mesma construção externamente, mas também tratam da mesma coisa" (SCHLUCHTER, 1971, p. 12), Schluchter perde a multivocidade de algumas críticas de Weber, as quais dizem respeito especificamente ao destino do homem de ciência. De modo mais explícito, entendemos que a teoria do desencantamento não pode ser utilizada para unificar, enquanto elemento de contraposição, a leitura das duas conferências.

[9] Há uma passagem muito ácida e lúcida sobre isso (cf. WL 597, 598), em que Weber, a grandes traços, esboça um quadro quase que sinóptico, com duas concepções de mundo (*Weltanschauung*) em confronto.

para a jurisdição das ciências as questões últimas acerca da existência, *como se* o sentido da vida pudesse estar inscrito no bojo do próprio processo empírico que as ciências tomam por objeto de estudo. É justamente essa reinvertida "naturalização" do sentido do existir, em virtude de uma responsabilização inevitável que o homem contemporâneo sente pesar-lhe sobre as costas de modo insuportável, que Weber apreende como uma forma romântica de irracionalismo.

Essa forma de irracionalismo contemporâneo se manifesta de dúplice maneira: i) seja por aqueles que querem frequentar o convívio de um cientista ou professor, para, em suas mãos, depositar as esperanças que encontrariam eco na figura de um profeta ou demagogo; ii) seja por aqueles que entenderam que a ciência não poderá jamais responder pelo sentido último do existir, e almejam, por isso, pela recusa das conquistas empreendidas pelo progresso científico, fazer o retorno desesperado à natureza, ou, mais precisamente formulado, a uma ansiada naturalização do sentido da existência. E essas duas formas de irracionalismo se apresentam, em *Ciência como vocação*, por meio de dois retratos emblemáticos. No primeiro caso, ela surge mediante as comparações entre o profeta e o professor ou por meio das ácidas críticas às profecias de cátedra, que são terrenos férteis para se passar da análise sóbria daquilo que é para a prédica acerca do que deve ser. No segundo caso, ela toma forma com as questões formuladas a partir da obra de Tolstoi[10], e com as respostas radicadas no romantismo a esse tipo de problema.

A ambas as posições, Weber dirige críticas incisivas, argumentando que aqueles que a elas aderiram ou não entenderam a inevitabilidade da ciência para a reprodução técnica e econômica da vida no ocidente, ou não compreenderam o papel que o cientista pode desempenhar num cenário em que o desencantamento do mundo se encontra em curso

---

[10] G. Oakes, situando a obra do escritor russo, afirma que Weber distorceu a questão proposta por Tolstói, como se ela estivesse vinculada à questão posta pelo progresso da ciência: "Não é o problema do significado da morte que o perturba [a Tolstói], mas o problema do significado da vida em face da inevitabilidade da morte" (G. OAKES, 2001, p. 203). Nosso interesse aqui, cabe ressaltar, está no uso emblemático do autor e não na acurácia da interpretação de Weber – o que parece percorrer uma crítica usual dos comentadores a Weber, a saber: a de que ele retira dos autores que interpreta traços geniais daquilo que gostaria de ter lido nas reflexões que adulteradamente leu.

avançado. Do primeiro ponto de vista, há uma incompreensão do que seja a ciência, isto é, de sua afinidade eletiva com o seu momento histórico. Se quisermos continuar a ser o que somos, a saber, uma civilização tecnológica, não poderemos deixar de aderir à mesologia que a ciência cunha em cada elo importante da ação social. Do segundo ponto de vista, há a incompreensão de que o cientista e o professor se transformaram em funcionários de um empreendimento altamente especializado, tornando-se doravante incapazes de responder pelo sentido que orienta a conduta em meio a uma totalidade. Em uma das diversas passagens exemplares, que podemos encontrar sobre isso, Weber comenta:

> Que a ciência seja hoje uma "vocação" gerida *de modo disciplinar e compartimentado* (*fachlich*), estando ao serviço da consciência de si e do conhecimento de conexões efetivas, não sendo um dom da graça que ministra revelações e bens salvíficos ministrados por meio de profetas [e] visionários, tampouco um componente da reflexão de sábios e filósofos sobre o *sentido* do universo – tal é evidentemente a facticidade inelutável da nossa situação histórica, da qual nós, se nos mantivermos fiéis a nós mesmos, não poderemos nos desvencilhar (WL 609).

Weber assinala o descompasso existente entre as esferas em relação às principais questões sobre o sentido do existir. Em particular, a esfera da ciência e da religião não podem mais se comunicar ou se sobrepor. Todo o esforço de Weber, em *Ciência como vocação*, é construir a ciência como um procedimento mesológico desencantado, que constrói meios para fins quaisquer. Por isso a vocação da ciência se desprendeu completamente do mundo do sábio e da sabedoria, do mundo das revelações e do profetismo. Do ponto de vista kantiano, podemos fazer a distinção estrita entre o conceito de filosofia na escola e o conceito de filosofia no mundo. Desse ponto de vista, a ciência tem uma função extremamente técnica, que é a de pensar meios para fins quaisquer, e repousa nessa tarefa uma possibilidade prática, que é a de pensar os fins últimos da razão humana, e que estariam ao alcance de quem se

posicionasse do ponto de vista filosófico[11]. Como Weber separou os domínios teórico e prático, não há nenhuma possibilidade de que aquele que se ponha a serviço da ciência possa investigar o sentido do existir. Do ser (*Sein*) não decorre nenhum dever ser (*Sollen*)[12]. Mas isso é um dado da linguagem, do qual tomamos ainda mais acirrada e paulatina consciência pelo progresso milenar da ciência, que ampliou a cisão desses dois domínios da linguagem. Embora defenda nitidamente essa posição, Weber mostra claramente sua face historicista com a amiúde reafirmada interpretação de Goethe de que "devemos permanecer fiéis a nós mesmos" para estarmos à altura das demandas do nosso tempo. Essa noção de responsabilização sempre se mostra, paradoxalmente, em trânsito entre o ser o dever ser. Weber inquire sobre a autonomização da esfera científica, sobre quem somos nós em meio a esse processo de desencantamento, e procura, a partir disso, extrair orientações sobre nossas posições em face do vir a ser. Sua crítica, em face dos jovens que o assistem, sempre insiste na distância entre o modo como concebemos

---

[11] Jaspers afirma e inquire: "Lançar luz sobre os pontos de vista últimos (*die Letzten Standpunkte*) que conduzem esse conflito indecidível, e entrelaçam, por conseguinte, todos os afazeres humanos em algo trágico, de tal modo que o homem possa se dar conta do sentido último de seu próprio afazer, isso é tarefa da ciência; mas de qual ciência?" (JASPERS, 1988, p. 97). A pergunta de Jaspers, e que faz todo o sentido para Weber, é explicitamente kantiana, mas, no início do século XX já se encontra completamente fora de foco. A resposta de Jaspers é feita com o texto do próprio Weber, de *Ciência como vocação*, referindo-se ao fato de que "a disciplina especializada da filosofia (*die Fachdisziplin der Philosophie*) e, segundo sua essência, as discussões filosóficas de princípios das disciplinas específicas (*der Einzeldisziplinen*) procuram realizar isso" (WL 608). As palavras *Fach* e *Einzel* indicam bem a compreensão de Weber da impossibilidade de uma ciência geral, que tivesse um caráter subordinante e pudesse apontar para um fim último. Ao contrário de Kant, que posicionava a filosofia no interior de uma arquitetônica, Weber, sem desconsiderar o papel das discussões filosóficas, desunifica o campo da metafísica prática, autonomizando a mesologia de cada disciplina especializada e isolada, o que inevitavelmente, em razão desse mesmo procedimento metodológico, vai gerar inúmeras e irredutíveis posições últimas práticas em face das exigências da vida.

[12] Schluchter interpreta isso, a partir do texto da *Zwischenbetrachung* (WEBER, 1989), de modo bastante consoante com Weber, afirmando que "em vez de hierarquia entre elas [esferas de valores], vigora a heterarquia" (2014, p. 46). Ou seja, há uma irredutibilidade última entre as esferas de valores e uma fragmentação da dimensão prática do homem. Contrariamente a isso, em um artigo de muita probidade intelectual, em que mostra desapontamento com a teoria dos valores em Max Weber, Guy Oakes afirma: "A resposta de Weber para a irracionalidade dos valores e para a impossibilidade de escolha entre eles com base na ciência refuta a si própria pelo emprego de métodos da ciência para fazer a escolha. [...] A escolha de valor weberiana somente é possível no interior da esfera de valores da ciência" (2001, p. 206). Conquanto Oakes seja um dos intérpretes mais conscientes acerca da oposição entre ser e dever ser em Weber, talvez lhe tenha faltado a percepção de que a própria esfera da ciência cindiu-se internamente e de modo incontornável, e as duas conferências do final da vida atestam isso com a distinção entre ética da responsabilidade e ética da convicção. No entanto, Oakes tem razão ao apontar que, no interior do pensamento de Weber, tomadas de posição a partir das ciências e adesão à ética da responsabilidade estão sempre alinhadas; ademais, vale salientar – para entrarmos também no debate – que o próprio Weber critica a modernidade como se uma implicasse necessariamente a outra.

nossa destinação histórica e a mesologia disponível para que ela venha a ser construída.

Todo o início de *Ciência como Vocação* é um retrato bastante desarrazoado da autonomização da ciência não somente em relação à religião, mas em relação ao próprio trabalho do cientista – o que pode soar como algo disparatado. Weber principia pela comparação das condições do ensino universitário na Alemanha e nos Estados Unidos, invocando, para isso, sua condição de economista, que lhe permitiria começar pelas condições externas do problema (WL 582). Do lado das condições externas, Weber trata o termo *Beruf* em seu sentido técnico de profissão, introduzindo, por esse viés, a mesologia que caracteriza a distância entre como se procede a atividade acadêmica nos dois países. Na Alemanha – e isso é decisivo nesse contexto – o trajeto por um curso universitário ainda significava uma *Bildung* (formação geral do espírito, poderíamos assim traduzir), enquanto nos Estados Unidos isso significava uma aquisição de competências técnicas para se ter êxito no mundo das profissões liberais. Já não conseguimos hoje perceber a distância traçada por Weber entre os dois sistemas, ao deixar de passagem a observação sarcástica de que jamais ocorreria a um jovem norte-americano a percepção de que, em meio a essa "aquisição", um professor universitário pudesse também vir a lhe vender "concepções de mundo" (*Weltanschauungen* – WL 606). A insistência na mesologia, somada à observação sarcástica, serve para indicar aos jovens alemães o descompasso do seu anseio, ou seja, o fato de que eles estão procurando por um excelso produto civilizacional num momento em que as condições externas da profissão já se encarregaram de volatilizá-lo no horizonte das intituições universitárias alemãs. Falando com a língua de Marx, Weber faz um penetrante e escandaloso paralelo, retratando o destino da universidade humboldtiana no interior de uma grande empresa capitalista – nada mais usual para um jovem norte-americano disposto a encarar o seu futuro, e nada menos sedutor para a juventude alemã que não queria se desenraizar do seu passado. Weber afirma que

"os grandes institutos que abrigam a medicina ou as ciências naturais são empresas "capitalistas de Estado" ("*staatskapitalistische*" *Unternehmungen*)" (WL 584), as quais, onde quer que se instalaram, principiaram à "'separação do trabalhador dos meios de produção' ('*die Trennung des Arbeiters von den Produktionsmitteln*')" (WL 584). E predica que isso ainda atingirá as disciplinas de velho estilo, ou seja, em que "o trabalhador possui o próprio meio de trabalho (no essencial, sua biblioteca)" (WL 584). Todo esse imenso esforço mesológico visa a pôr em choque a juventude alemã, ou seja, Weber quer alertar os jovens alemães de que eles querem ingressar em uma instituição universitária que já se encontra em avançado processo de erosão, que eles querem retornar aos braços de uma *Bildung* que se esvaneceu do horizonte, que eles querem mobiliar a alma (a expressão é de Weber – WL 611) com uma formação geral que não é mais requerida pela especialização que gere a modernidade. Esse é um tema recorrente na sociologia da dominação weberiana, mas pouco comentado em *Ciência como vocação*. Ou seja, o homem de ciência acaba sendo expropriado dos meios de produção, ficando subjugado pela grande empresa universitária estatal ou pelas grandes organizações que fomentam a pesquisa[13]. No início do século XX Weber já tinha avistado a proletarização do trabalho intelectual, e a consequente perda de autonomia do cientista, o que a

[13] Mark Erickson (2002) publicou um interessante relatório de pesquisa empírica que procura cotejar a descrição de Weber em *Ciência como vocação* com a ciência que se faz no início do século XXI. Num trajeto paralelo ao de Weber, procura investigar as condições externas, a vocação interna e o destino da ciência especializada hoje. A descrição das condições externas oferecida por M. Erickson (2002, p. 38-39) é muito próxima a de uma empresa capitalista, com diferentes graus de carreira, diferentes níveis profissionais e hierarquização das funções de pesquisa. Nesse quadro, – reconhecível em inúmeros países – encontramos as seguintes figuras (já transpostas para a terminologia que empregamos no Brasil): i) os professores pesquisadores, vinculados a uma instituição, com empregos estáveis, mas já destituídos dos meios de produção, dependentes, portanto, das agências de fomento para sobreviverem; os estudantes de pós-graduação (mestrandos ou doutorandos), em trajeto de formação, e com vínculo provisório com a instituição, sob a supervisão dos primeiros; iii) os assim chamados pós-docs, com grandes incumbências nas atividades diretas de pesquisa, mas com um contrato extremamente precário e, em geral, com remuneração exígua. M. Erickson traça um paralelo entre os pós-docs e os *Privatdozenten*, evidencia o inflacionamento desse contingente nos laboratórios do Reino Unido, e destaca a consequente precarização dessa carreira que empreende a pesquisa especializada de ponta. Uma observação muito simples, mas que revela a apertura desse instável pesquisador, é o fato de que "[...] para CRS [pós-docs] inexiste obviamente uma estrutura para progressão na carreira" (M. ERICKSON, 2002, p. 45). Ou seja, Weber conseguiu descrever com acurácia os primórdios de uma estrutura que se configuraria plenamente um século depois.

Humboldt somente poderia ter passado percebido em algum insólito pesadelo.

Como essa heteronomia da vida intelectual tinha características um tanto irracionais, ela acabava, num percurso retratado historicamente, formando um périplo muito irônico sobre o papel do acaso no mundo do empreendimento científico, que poderia ser muito mais comparado com as aventuras de Till Eulenspiegel do que com qualquer trajeto ou romance de formação. Weber parece até se divertir com os desencontros que relata. Assim, a programação de cursos que atraem muitos alunos, a contratação de professores que consigam lotar a sala, o interesse miúdo dos locatários em arrematar todos os quartos à disposição, a recepção festiva dos calouros que trarão seus parcimoniosos tostões à cidade, todos esses elementos que são não somente externos, mas de fato alheios à profissão, formam o tema pictórico de um desarrazoado acaso, no centro do qual está perdidamente o professor. Somam-se a isso os motivos que levavam os estudantes a frequentarem um curso, que passavam até pelo temperamento e pela inflexão de voz do docente. Weber, desconcertantemente, dirigindo-se aos seus anfitriões, afirma: "A questão, no entanto, acerca de se alguém é um bom ou um mau professor é respondida pela assiduidade com a qual os senhores estudantes costumam honrá-lo" (WL 587). Quando se conjuga a isso a imponderabilidade das pessoas e das atividades que possam ter papel importante no desenvolvimento da ciência (que Weber descreve com detalhes), traça-se o quadro completo de todas as desventuras desse Till Eulenspiegel contemporâneo que é o professor universitário no século XX[14].

Com esse retrato das condições externas, Weber pretende indicar pelo menos três coisas à juventude alemã: i) que o apelo por uma formação universalista e erudita tinha se tornado algo irrelevante e quase burlesco naquelas condições históricas; ii) que o professor que poderia

[14] Que não se espante o leitor com essas bagatelas da conferência, que de fato têm o seu papel na análise a ser elaborada junto à juventude. Elas fazem parte de um tema sempre ignorado na weberologia, que é o incontido humor mormente satírico do autor.

auxiliar os jovens a trilhar esse caminho já não tinha sob si o estofo da velha universidade alemã para fazê-lo, transformando-se em mero funcionário especializado do estado; iii) que seria uma crassa irresponsabilidade atender o apelo de uma excogitada ilusão, que continuava a evocar nos alunos as imagens evanescidas de um indespertável passado.

Mas Weber não predica qualquer procedimento extraordinário para salvar essa figura, o professor aristocrata, que milenarmente veio a se postar no final desse processo de desencantamento do mundo como um cientista especializado. Sua preocupação maior, nesse contexto histórico, é com a juventude alemã e com a tarefa projetada sobre esse professor, que já não tem condição histórica nenhuma de levá-la a cabo. Por isso há uma associação tão forte nesse texto entre o profetismo, a cátedra e o problema da *Erlebnis* (vivência). Weber (se correta ou incorretamente é outra discussão) percebe o esvaziamento da experiência vivida do homem e, em particular, da juventude alemã. E se volta contra duas grandes possibilidades: a primeira é a proposta irracionalista contida no romantismo alemão que "prega" (como um profeta dos novos tempos) o retorno à natureza; a segunda possibilidade circunscreve a esperança supostamente racional de que o professor possa dar respostas para as questões últimas do existir. Nessa conferência há uma admoestação extrema aos jovens, pelo fato de que eles estavam procurando "[...] no professor (*in dem Professor*) algo a mais do que o que se lhes depara[va]: um *líder* e não um *lecionador* (*einen* Führer *und nicht: einen* Lehrer)" (WL 605). É difícil ler esse texto sem conceder a Weber uma perspicaz antevisão. O anseio por uma figura vicária já indicava a incapacidade dos jovens de administrar sobriamente o destino com os meios de que dispunha então essa sociedade. Há uma passagem no final de *Ciência como vocação* que traduz muito bem essa percepção tensa do autor, ou seja, de que do professor alemão esperava-se a retomada do papel dessa personagem vicária, que estivesse prodigiosamente acima de seu cargo e de sua instituição. Weber afirma:

> Se esse profeta ou salvador não está presente ou se em sua proclamação já não mais se crê, então estejam vós inteiramente certos de que não o fareis vir à Terra pelo fato de que milhares de professores, enquanto pequenos profetas em posição ímpar ou aquinhoados pelo soldo do Estado, procurem desempenhar o seu papel na própria sala de aula (WL 609).

Weber, contudo, não quer desiludir os jovens, não quer apequenar-lhes os propósitos, mas deseja mostrar-lhes sua responsabilidade sobre esse cosmos das relações formais e desencantadas, comandadas, principalmente, por quem levou a cabo o processo de intelectualização e racionalização no ocidente, a ciência.

Weber percebe, nos signos de sua época, o cultivo infra-consciente da esperança de que a ciência e o cientista pudessem dar respostas às questões últimas do existir, como se esse sentido pudesse estar prodigiosamente inscrito no bojo de seus objetos, à espera para ser objetivamente desvendado. Aqui tudo se passa como se a ciência, se executada com êxito, pudesse, em nome de sua objetividade, atenuar nossa responsabilidade em face dos fatos. Para dissipar essa ilusão, Weber assinala três grandes contribuições da ciência para a vida prática: i) primeiramente, ela torna calculável e, portanto, previsível, o domínio da experiência e das ações; ii) em segundo lugar, ela fornece métodos rigorosos de pensamento para produzir e controlar resultados; iii) por fim, em terceiro lugar, Weber alega que sua mais alta realização “[...] pode ser obtida a serviço da clareza (*Klarheit*)” (WL 608). À primeira vista essa noção parece vaga, mas se trata de clareza acerca de três pontos bem precisos: i) primeiro, que para se atingir um determinado fim certos meios são necessários, cabendo-nos forçosamente, caso os meios se mostrem incômodos ou inaceitáveis, escolher entre o emprego dos meios ou a recusa do fim; ii) em segundo lugar, que o emprego dos meios produzirá, inevitavelmente, consequências imediatas mas também paralelas; iii) em terceiro lugar, que assumindo determinada posição, na execução de um fim prático, estaremos a serviço de determinados valores últimos. O primeiro e o segundo níveis de clareza decorrem do papel da previsibilidade, que é uma possibilidade técnica inerente à empresa

científica. Já o terceiro nível de clareza é uma ruptura profunda com a visão de que as decisões científicas estão pautadas por uma segmentação técnica e objetiva da realidade, ou seja, ele pode e deve ser discutido racionalmente, mas jamais poderá ser decidido a partir de uma referência a sua suposta base empírica.

Weber aqui assinala a responsabilização irredutível que é inerente a qualquer empreendimento prático, mesmo que conduzido com os recursos e os métodos da ciência. Se em muitas das passagens clássicas da história da filosofia encontramos uma crítica da ilusão advinda dos sentidos e do senso comum, aqui nos deparamos, inversamente, com uma crítica acerba de Weber dirigida contra a ilusão produzida por certa concepção técnica da ciência. Desse modo, sempre que "naturalizamos" os procedimentos e resultados da ciência, como se eles decorressem objetivamente do próprio substrato empírico sob exame, atenuamos miseravelmente a responsabilidade do cientista sobre posições últimas que são inexoravelmente decorrentes de escolha e não resultado objetivo do método. Weber considera extremamente negativa essa espécie de ilusão, porque ela projeta sobre a ciência a esperança de que ela seja mais do que mera mesologia, ou seja, que ela resolva problemas relativos a posições últimas inerentes a todo existir. Weber anteviu duas facetas dessa concepção prática da ciência: a tecnocracia (ou o domínio técnico dos burocratas) e o irracionalismo. A tecnocracia julga que todas as posições irreconciliáveis acerca de valores poderiam ser equacionadas a partir de uma visão neutra que o cientista extrairia do substrato de supostos fatos objetivos e irrecusáveis. O irracionalismo acredita que ainda é possível se desviar do percurso milenar da ciência e retornar conscientemente ao seio da natureza. Weber julga ambas as alternativas sob o signo da fraqueza, da pusilanimidade e da irresponsabilidade.

## 4. Conclusão: dimensões da responsabilização

Podemos extrair algumas consequências do pensamento de Max Weber para pensar o problema da responsabilização, as quais estão

focadas no fato de as ciências serem instituídas por tarefas mesológicas em face da realidade. Desse modo, lançar mão desses procedimentos mesológicos implica em ter clareza acerca dos valores que os orientam e ser capaz de suportar responsavelmente as consequências deles decorrentes para nossa vida prática.

Em primeiro lugar, Weber insiste no fato de que não existe ciência sem pressupostos. É claro que isso não impossibilita a construção de parâmetros de objetividade a partir do estabelecimento de procedimentos lógico-metodológicos rigorosos. Mas aceitar o valor de verdade como requisito central para o exame da realidade, mesmo empírica, implica uma adesão a valores que não decorre necessariamente nem de uma elaboração lógica nem de qualquer fato empírico. Portanto, cabe à ciência prosseguir sua tarefa de examinar sobriamente seus objetos de estudo, sem se outorgar o direito de impor decisões práticas.

Em segundo lugar, o fato de sermos *homens de cultura* implica que a responsabilidade é, para nós, uma posição irredutível em face de todas as escolhas que constituem nossa personalidade. Toda tentativa de naturalização de decisões práticas, ou seja, de tentarmos derivar essas decisões seja diretamente da natureza (do empiricamente dado e de suas regras nomológicas), seja de uma sobrenatureza (de um sentido religioso previamente inscrito na ordenação cósmica), apenas pode nos conduzir a declinar indignamente dessa responsabilidade.

Em terceiro lugar, faz parte da probidade intelectual do cientista não somente a atitude de aceitar a dimensão mesológica da tarefa cognitiva sem querer impor visões de mundo, mas ainda faz parte dessa probidade o fato de ter ciência e de dar ciência, para si e para os outros, da posição última em relação a valores que a adesão a essa mesologia implica. Portanto, à atividade polimorfa da ciência corresponde um politeísmo irredutível de valores. Não há, por conseguinte, a possibilidade do cientista se isentar da responsabilidade de estar a serviço de certos deuses e em litígio com outros.

A noção de responsabilização em Max Weber, por conseguinte, volta-se contra o que denominamos "naturalização" da ciência, a qual se manifesta quando postulamos que é possível alcançar uma objetividade que estaria projetada em valores supra-históricos ou que já se encontraria inscrita no âmago da própria realidade empírica.

## Referências

Erickson, Mark. Science as a vocation in the 21st Century: an empirical study of science researchers. *Max Weber Studies*, 3(1), 2002, p. 33-55.

JASPERS, Karl. *Max Weber*. Gesammelte Schriften. München: Piper, 1988.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der 1. und 2. Orig.-Ausg. Hrsg. von Raymond Schmidt. 3. Aufl. Hamburg: Meiner, 1990.

OAKES, Guy. The Antinomy of Values. Weber, Tolstoy and the Limits of Scientific Rationality. *Journal of Classical Sociology*. Vol. 1(2), July 2001, p. 195-211.

SHAPIN, Steven. Weber's Science as a Vocation: A Moment in the History of "Is" and "Ought"," Journal of Classical Sociology, n. 19 (2019), p. 290-307. Disponível em: https://scholar.harvard.edu/files/shapin/files/weber_5-31-19.pdf. Acesso em 16/08/2019.

SCHLUCHTER, Wolfgang. O desencantamento do mundo: a visão da modernidade em Max Weber. In: *O desencantamento do mundo: seis estudos sobre Max Weber*. Tradução de Carlos Eduardo Sell. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014. p. 31-52.

________. Verdade, poder e ética: perfil político-filosófico de Max Weber. In: *Paradoxos da modernidade*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 07-144.

________. *Wertfreiheit und Verantwortungsethik*. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1971.

WEBER, Max. *A "objetividade" do conhecimento nas ciências sociais*. Tradução de Gabriel Cohn. São Paulo: Ática, 2006.

________. *Ciência e política: duas vocações*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1995.

________. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 6. Auflage. Tübingen: Mohr, 1985.

________. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. In: *Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie* I. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986. p. 536-573.

# II

# Antinomias da racionalidade no pensamento weberiano

# 4

# Ciencia, política y libertad: el desafío weberiano a la racionalización

*Eduardo Weisz*

## 1. Introducción

Justificadamente, Max Weber suele ser considerado un autor que, a partir de sus estudios sobre las grandes religiones universales, puso el foco en los procesos de racionalización en la historia universal[1]. Sus investigaciones sobre las distintas civilizaciones le permitieron identificar, comparativamente, una conducta de vida que surgió en el continente europeo y que, en los albores de la Modernidad, dio lugar a patrones de comportamientos distintivos frente a los de otras culturas. En el ensayo escrito para introducir sus *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*[2], Weber enumera las manifestaciones singulares que caracterizan al Occidente moderno. Se detiene, entre otras, en la geometría, la química y la medicina, la Historia, la prensa y el derecho, así como también en la música y la arquitectura. En todos estos casos, en Occidente el desarrollo en estas esferas se caracteriza por una racionalidad singular, ausente en otras civilizaciones (cf. 1988a, p. 1-4). Esta enumeración comienza justamente con una de las expresiones más claras de la racionalidad moderno-occidental: "Sólo en Occidente hay '*ciencia*' en el estadio de desarrollo que nosotros hoy reconocemos como 'válido'" (1988a, p. 1).

---

[1] Este texto está basado en un artículo recientemente publicado en *Max Weber Studies*, 20.1 (enero 2020).

[2] Publicado en castellano con idéntico formato a la edición alemana, bajo el título *Ensayos sobre sociología de la religión*. De aquí en más nos referiremos a esta obra con la sigla de su título alemán GARS.

No es casual que ese inventario comience destacando el lugar de la ciencia occidental. Weber sostenía que "[e]l progreso científico es una fracción, y es la fracción más importante, del proceso de intelectualización al que estamos sometidos desde hace milenios..." (1994, p. 9). Por más ajena que sea la concepción de este autor sobre la ciencia a la de los filósofos ilustrados del XVIII, el espíritu científico de la modernidad es para él también un aspecto decisivo de la conformación de la Modernidad, y pueden encontrarse muchas manifestaciones suyas al respecto. Resulta interesante para ello centrarse en la conferencia impartida por Weber en Múnich hace poco más de un siglo, a la que fue invitado a disertar justamente sobre la actividad científica. Evidentemente, en dicha conferencia pueden encontrarse fuertes manifestaciones sobre el papel de la ciencia en la racionalización moderna, como en la cita a la que acabo de acudir y que proviene de sus palabras allí vertidas. Sin embargo, mi propósito acá va a ser centrarme en un aspecto normalmente desatendido de esa conferencia. Como mostraré, en una conferencia sobre la ciencia moderna, a pedido de un grupo estudiantil que conformó, parcialmente, su público, Weber decidió ocuparse de destacar un sinnúmero de aspectos no racionales del quehacer científico. El sociólogo de la racionalización – Weber define así su sociología de la religión –, en una conferencia sobre el aspecto más paradigmático de la racionalización occidental, optó por realzar fuertemente los aspectos irracionales que envuelven al científico. Intentaré iluminar esa decisión, a la vez que enmarcarla en otros textos particularmente significativos. Eso me permitirá ensayar una explicación del propósito del pensador alemán en un momento atravesado por grandes cambios políticos y sociales.

## 2. La Conferencia y su lugar en las investigaciones de Weber

El 7 de noviembre de 1917 – el mismo día que los bolcheviques tomaban el Palacio de Invierno en San Petersburgo y daban comienzo a la Revolución Rusa –, Max Weber, respondiendo a una invitación de un

grupo estudiantil – *Freistudentische Jugend* – impartía en la ciudad de Múnich su célebre conferencia “La ciencia como vocación/profesión” (“Wissenschaft als Beruf”)[3]. Dos años después, en 1919, Weber revisaría la versión taquigráfica de la misma para su publicación junto a una nueva Conferencia que había brindado, invitado por el mismo grupo y en la misma sala, en enero de ese año: “La política como vocación/profesión”. Ambas conferencias formaban parte de una serie organizada por dicho grupo estudiantil, titulada “El trabajo intelectual como vocación/profesión”, y en la que buscaban que especialistas de distintas áreas asociadas a un trabajo intelectual presenten a los estudiantes una reflexión sobre sus actividades. Sin embargo, debido en parte a las dificultades planteadas por la situación de guerra, sólo estas dos conferencias de Weber tuvieron efectivamente lugar.

Mucho se ha escrito sobre esta Conferencia, uno de los textos más leídos de Weber y que suele tener, consecuentemente, diferentes ediciones en muchos idiomas. No es mi propósito soslayar que se trata de uno de los textos fundamentales para entender su perspectiva sobre el proceso histórico-universal de racionalización. A partir de 1910, fundamentalmente a partir de ciertas conclusiones sobre la música occidental a las que arriba en el marco de sus investigaciones sobre la sociología de la música, Weber comenzó a tener una idea más precisa sobre las dimensiones involucradas en el racionalismo occidental – en el que ya se había detenido unos años antes, al analizar la relación histórica entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Es a partir de ahí, es decir, cuando comenzaba lo que sería su última década, que inició un monumental estudio sobre las religiones universales, como vía de acceso a la comprensión del proceso de racionalización desde una perspectiva comparativa y, a la vez, como un desarrollo universal. De ahí que, al brindar la Conferencia sobre la ciencia en noviembre de 1917, Weber ya había publicado primeras versiones de casi todo lo que hoy conocemos como sus ensayos sobre sociología religiosa, con la sola excepción de su

[3] Conferencia a la que en lo que sigue me referiré con sus siglas en alemán: WaB.

ensayo sobre el judaísmo antiguo cuya primera parte recién había sido publicada un mes antes de su intervención en Múnich. En cambio, lo que conocemos como el capítulo sobre comunidades religiosas de *Economía y sociedad* – hoy *Religiöse Gemeinschaften*, *Max Weber Gesamtausgabe,* Volume I/22-2 – fue escrito en su totalidad antes del comienzo de la guerra, aunque sólo se hizo público después de la muerte de Weber y en la compilación organizada por su viuda Marianne. Por lo tanto, el Profesor que se dirigió al público muniqués venía de dedicarse intensamente al análisis de los diferentes modos en los que las grandes religiones influenciaron las conductas de vida en las principales civilizaciones y estaba embuido, por lo tanto, del papel histórico de la racionalización. En un ensayo conceptual publicado en una primeras versión en 1915, y luego, en 1920, como la "Zwischenbetrachtung" en *GARS*, en donde planteaba una teoría sobre los pasos y direcciones seguidas por el proceso de racionalización, Weber afirmaba:

> También lo racional, en el sentido de la "consecuencia" lógica o teleológica de una toma de posición teórico-intelectual o ético-práctico ejerce (y lo ha hecho desde siempre) un poder sobre las personas, por más limitado y lábil que ese poder haya sido y sea frente a otros poderes de la historia (1988c, p. 537).

Si la racionalidad ha ejercido siempre un poder sobre los individuos, es indudable que específicamente en la Modernidad la ciencia ha jugado un papel decisivo en moldear la conducta de vida. Más allá de sus diferentes enfoques, dos intérpretes ineludibles de la obra de Weber, Friedrich Tenbruck y Wolfgang Schluchter, coinciden en que el proceso de racionalización presentado por el autor consistía en realidad en dos procesos relativamente distintos. Hasta el surgimiento de la Modernidad en Occidente, el poder ejercido por la racionalización tuvo como su sustrato a las religiones de salvación. Luego, en tiempos ya modernos, la ciencia pasa a ocupar ese lugar predominante, monopolizando lo racional y confinando a lo religioso al terreno de lo no racional (TENBRUCK, 1999, passim; SCHLUCHTER, 2009, p. 2). Como plantea Antônio Pierucci, "la ciencia desencanta porque el cálculo desvaloriza los misterios

incalculables de la vida" (2005, p. 160-1). En su libro, el sociólogo brasilero analiza un crucial concepto weberiano, que aparece en la cita que acabo de verter y sobre el que volveré: para Weber el proceso de racionalización es un proceso de *desencantamiento* (*Entzauberung*). El uso del término desencantamiento para referirse a *Entzauberung*, sin embargo, ni es literal – más bien habría que hablar de *desmagificación* para ser fiel al término weberiano – ni capta los matices del concepto y sobre los cuales volveré. En principio, basta por ahora con retener que Weber refiere en distintas oportunidades al proceso de racionalización como *Entzauberung*, aunque también en WaB lo menciona como proceso de intelectualización (1994, p. 9). En lo que aquí me interesa, es de destacar que, como señala Pierucci, este término, *Entzauberung*, aparece más veces en WaB que en cualquier otro texto salido de la pluma de Weber (PIERUCCI, 2005, p. 151). También debe agregarse que en este texto, aunque menos que en otros, Weber discute duramente contra aquellos sectores que pretendían contrarrestar la racionalidad científica contraponiéndole la vivencia (*Erlebnis*) como fundamento del conocimiento.

De ahí que no es sorprendente que Volkhard Krech y Gerhard Wagner hayan considerado a la Conferencia de Múnich como la cumbre (*Höhepunkt*) de la tesis weberiana del *Entzauberung* y la racionalización (1994, p. 767).

También se ha enfatizado de este texto weberiano que, al igual que en otros trabajos, embate contra aquellos profesores que utilizan sus clases para propagandizar sus ideas políticas y sus valores. Detlev Peukert muestra como, pese a su cercanía con las posiciones de Nietzsche, en lugar del pathos profético sostenido por éste, Weber se inclina por un pathos científico, confrontando justamente con esos profesores con ambiciones proféticas en relación a sus alumnos (PEUKERT, 1989, p. 36). No obstante, sostendré acá que, sin embargo, en Múnich sobrevoló algo profético, no científico, que Weber buscaba transmitir a los estudiantes.

En un reciente artículo sobre WaB, también Keith Tribe enfatiza que Weber "había comenzado a criticar a aquellos que abrazaban las emocio-

nes, las sensaciones y la 'experiencia interior' (*Erlebnis*) como guías para el activismo político", siendo ésta "la postura de muchos estudiantes pacifistas" (2018, p. 127). Sin embargo, como subrayaré, en esta Conferencia encontramos a Weber sosteniendo que para un científico la falta de *Erlebnis* implicaría la imposibilidad de producir un avance científico. Tribe también reconoce ese aspecto, reconociendo que "la ciencia se organiza racionalmente, pero necesita de la imaginación para progresar; el frío cálculo no lleva a ningún lado" (2018, p. 130). No obstante, inmediatamente insiste en que "la fuente de esa imaginación no puede ser simplemente la experiencia vivida, las sensaciones; un duro y consistente trabajo es usualmente necesario para que emerja una idea clara y bien fundada". Para apoyar eso, Tribe cita las palabras de Weber en la Conferencia, cuando advierte que una ocurrencia no reemplaza al trabajo, así como el trabajo no puede sustituir la ocurrencia, ni forzar su surgimiento, como tampoco lo puede hacer la pasión (cf. TRIBE, 2018, p. 130).

Mucho se ha escrito sobre la posición weberiana en contra de tendencias políticas o espirituales a favor de la revitalización de mitos. Mommsen (1992) refiere al respecto a las discusiones con el círculo de Stefan George, o, incluso más duramente, contra los mitos que pretendían mostrar la superioridad del modelo social prusiano. Pocos antes de su Conferencia muniquesa, Weber había participado de dos conferencias en Burg Lauenstein, un castillo situado en el bosque de Turingia. Joachim Radkau ha resumido el papel de Weber en esas conferencias – realizadas en mayo y octubre de 1917 – como una discusión contra "irracionalistas políticos que se comportaban como boy-scouts eludiendo las duras realidades del mundo contemporáneo" (2011, p. 483). Para Mommsen, en el mismo sentido, esas conferencias fueron trincheras para batallar contra una mitología que buscaba despertar un romanticismo alemán que pretendía erigirse contra el individualismo democrático basado en la Ilustración. Weber, señala, "criticó las preconcepciones anti-racionalistas del movimiento juvenil, que también buscaba diseños mitológicos alternativos a la sociedad burguesa capitalista" (1992, p. 139). Para este autor,

WaB retoma muchas de esas invectivas, atacando a “las tendencias irracionalistas presentes en amplios sectores del movimiento estudiantil alemán organizado, así como, de hecho, en general en la *intelligentsia*” (1992, p. 139).

Efectivamente, esas invectivas estaban claramente presentes en Lauenstein y luego en Múnich – parte del público era el mismo. Las lecturas sobre WaB suelen estar centradas en el énfasis weberiano en el proceso de racionalización, caracterizando consecuentemente a la conferencia muniquesa como un texto decisivo para la comprensión del proceso de *Entzauberung* analizado por Weber. Aunque la fuerte presencia de este aspecto es indiscutible, aquí me interesa enfocarme en algo muy distinto, sobre lo cual la necesidad de la *Erlebnis* para cualquier avance científico, ya apuntada, es solamente un aspecto.

Pedro Piedras Monroy, en su libro sobre Weber, se ocupa de esta Conferencia deteniéndose en la tensión que aquí me interesa destacar. Subraya allí el desafío a la comunidad académica planteado por Weber, el que sólo reconocería un antecedente en Nietzsche, aunque en ese caso hecho por alguien ajeno a esa comunidad (PIEDRAS MONROY, 2004, p. 101). La originalidad de Piedras Monroy reside, sobre todo, en enfocarse en la estructura dicotómica de la Conferencia – carisma por un lado, rutinización (*Veralltäglichung*) por el otro. Esta dicotomía se enmarca en la perspectiva sostenida por Mommsen en su mirada de Weber (1992, p. 145-65), aunque no la utilizó para reflexionar sobre este texto en particular. Destacando en la Conferencia las múltiples vicisitudes no racionales sobre las que está basada la vida académica, para Piedras Monroy el científico “será un personaje al que Weber devolverá un nuevo vigor carismático”, constituyendo “la figura del nuevo héroe carismático de la ciencia, con todos sus atributos mágicos” (2004, p. 116). Aunque con un enfoque diferente al que acá se desarrollará, en el capítulo sobre WaB, a diferencia de la mayoría de quienes se ocuparon de esta Conferencia, Piedras Monroy explicita y se centra en la tensión que Weber planteó frente a su joven audiencia.

En otras palabras, el papel crucial del racionalismo moderno en cada esfera de la vida social es indudablemente una de las mayores contribuciones de Weber a la comprensión de nuestra época. Pero mi propósito aquí es detenerme en los fuertes indícios presentes en WaB de la relevancia que este autor asigna a los factores no racionales. Para ello, deberé también hacer algunas menciones a la mirada de Weber sobre el judaísmo antiguo pues es allí donde ubica el origen de la racionalidad occidental. Esto me permitirá mostrar el carácter contradictorio del proceso de racionalización, es decir, los límites y la labilidad del poder de la racionalidad frente a otros poderes de la vida histórica, como advertía Weber en las palabras de la "Zwischenbetrachtung" citadas más arriba. Defenderé la hipótesis de que la importancia asignada por Weber a esos elementos no racionales es debida a que éstos son fuerzas con la capacidad de limitar el avance de la racionalización, convirtiéndose por lo tanto en decisivas para el cometido del autor de salvar un resto de libertad en un mundo crecientemente burocratizado.

Comenzaré mostrando la tensión entre lo racional y lo no racional en la Conferencia muniquesa, una tensión ya presente desde el propio título de la misma. La fuerte presencia en la actividad del científico de aspectos ajenos a lo racional será el eje de esa sección. A partir de eso, y con base en los orígenes del proceso occidental de racionalización, mostraré como el carácter particularmente racional del judaísmo antiguo no excluye aspectos no racionales fundamentales en el papel histórico jugado por los profetas bíblicos. En la sección siguiente, mostraré como elementos no racionales son decisivos tanto en la conducta de vida alentada por Weber como en sus propósitos políticos. En la conclusión discutiré que esos aspectos no racionales eran decisivos para el intento weberiano de erosionar, al menos mínimamente, la tendencia racionalizadora, por más inexorable que ésta sea desde su perspectiva.

## 3. ¿Racionalización científica?

El término *Beruf* significa tanto vocación como profesión y es un concepto decisivo en la argumentación de Weber sobre la innovación histórica introducida por el protestantismo. Es un término que conlleva en sí una tensión evidente, la que justifica que en otras lenguas frecuentemente sea traducido mediante dos términos: vocación y profesión. Vocación, que proviene del latín *vocatio* – llamado –, tiene una connotación religiosa análoga a *Beruf* cuyo origen es el verbo *rufen*, llamar. A su vez, en su uso coloquial *Beruf* se distanció de su origen religioso para denotar una profesión. Encierra, por lo tanto, una tensión entre algo mundano y algo divino, entre algo racional y algo que no lo es. “Con todo incremento en el racionalismo de las ciencias empíricas la religión es desplazada crecientemente del reino de lo racional al de lo irracional…” (1988c, p. 564). Por eso, el contenido religioso del término *Beruf* obliga a un “sacrificio del intelecto” (1994, p. 22), a menos que se le quite al término cualquier rastro de su sentido original.

Para Weber, el surgimiento de la Modernidad, en el que el término *Beruf* utilizado por el protestantismo ascético tuvo un papel importante, no puede ser reducido a un proceso de racionalización en el cual la religión es reemplazada por la ciencia. No importa cuánto “… las raíces religiosas murieron y su lugar lo tomó lo mundano utilitario” (1988b, p. 197): el reino irracional sigue ocupando un lugar fundamental. Mi propósito aquí es señalar esta tensión entre lo racional y lo que no lo es en la conferencia de Múnich. Las menciones que haré al ensayo weberiano sobre el judaísmo antiguo es por la vinculación existente entre los dos textos, permitiendo ambos una relevante perspectiva sobre la mirada de Weber sobre nuestro destino como hombres y mujeres de la Modernidad. Comenzaré en este apartado con WaB.

Weber afirma en la “Zwischenbetractung” que la esfera intelectual es uno de los ámbitos más decisivos del racionalismo moderno occidental, y que la ciencia constituye su núcleo. Como afirmó en Múnich, y ya

citamos, el progreso científico es la fracción más importante del proceso de intelectualización (cf. 1994, p. 9). Weber se refiere aquí al proceso de desencantamiento, y caracterizar nuestro mundo como desencantado implicaba para él que la magia había sido excluida de nuestro modo de razonar, por lo que todo puede estar sometido al cálculo. No tener la capacidad de entender el modo en el que algo funciona no nos conduce a buscar soluciones mágicas a ese problema sino a apelar al especialista muñido del conocimiento científico necesario para dilucidarlo. De ahí que el término utilizado por Weber, *Entzauberung*, deba entenderse como una desmagificación, que es su traducción literal. Como explica en la Conferencia, la creciente intelectualización significa que

> [...] por principio no hay poderes misteriosos incalculables que intervengan, sino que todo puede, en principio, *dominarse* mediante el *cálculo*. Pero esto significa la desmagificación del mundo. Ya no debe apelarse, como hacían los salvajes para los que existían tales poderes, a medios mágicos [...] (1994, p. 9).

Podemos leer en *Historia económica general* que "[p]ara romper con la magia y establecer una conducta de vida racional hubo en todos los tiempos sólo un medio: las grandes *profecías racionales*" (1958, p. 308). Y, continúa Weber unos renglones después, "el germen de este freno a la magia lo encontramos ya en la ética del judaísmo antiguo" (1958, p. 310). Weber construyó su tipo ideal de profecía basándose en la profecía judía, y es desde esa perspectiva que afirma: "Las profecías condujeron por ese camino a la *desmagificación del mundo* y, con eso, sentaron también las bases de nuestra ciencia moderna, de la técnica y del capitalismo" (1958, p. 309). Las profecías habían sido por lo tanto para él una precondición de la ciencia moderna.

Luego de haber hecha esta afirmación, sustentada en sus estudios sobre las grandes religiones universales, Weber revisó los artículos publicados en 1904 y 1905 sobre la ética protestante, a fines de incluirlos como un ensayo del primer volumen de GARS, el que llegó a entregar a su editor, aunque sólo vio la luz pocos meses luego de la muerte del autor.

Allí, entre los agregados hechos para esta nueva versión, Weber pone de manifiesto haber arribado a la idea de que el calvinismo, analizado en sí en 1904-5, era en realidad el final de un proceso histórico:

> Ese gran proceso histórico-religioso de *desmagificación del mundo*, que comenzó con la profecía del judaísmo antiguo y que junto al pensamiento científico heleno desechó todo los medios *mágicos* de búsqueda de salvación considerándolos supersticiones y sacrilegios, encontró acá su culminación (1998a, p. 94-5).

Como he sostenido en otra ocasión (WEISZ, 2011), para comprender el modo en el que Weber se refiere a este proceso de desarrollo de largo plazo no puede dejarse de lado que, en realidad, se trata de un proceso típico-ideal. Mediante esta herramienta metodológica, caracteriza un proceso de racionalización que comienza con el judaísmo antiguo y encuentra su conclusión en el protestantismo ascético, dando lugar a un mundo desmagificado, gobernado por el cálculo y la ciencia.

La profecía judía y la ciencia – que termina empujando a la religión al ámbito de lo irracional – son ambas partes decisivas del proceso de racionalización. Sin embargo, en el propio judaísmo antiguo, así como también en la ciencia moderna, existen fuertes elementos no racionales a los que Weber le asigna una gran importancia. Esto es lo que me interesa subrayar aquí.

Weber investiga el proceso histórico-universal de racionalización a través del estudio de las éticas religiosas. Esta aproximación al mismo explica por qué en WaB apela tanto a referencias y metáforas religiosas. Podemos encontrar, por ejemplo: "De acuerdo a qué postura última tome cada individuo, será para él una cosa el Diablo y la otra Dios; y es ese individuo el que debe decidir cuál es *para él* Dios y cuál el Diablo" (1994, p. 17). La mención de Weber a dioses y diablos para referirse al dilema de los individuos modernos es una forma metafórica de expresar que cada individuo debe elegir qué valores elige seguir. El concepto de "politeísmo", usado en la conferencia muniquesa, refiere también a esos múltiples valores disponibles para cualquiera en la Modernidad y entre

los cuales debe decidir, sin la posibilidad de recurrir a la ciencia para que le aporte una respuesta. Lo mismo puede decirse del término *Entzauberung*, que Weber utilizó por primera vez en un ensayo publicado en la revista *Logos* en 1913, es decir, cuando estaba sumergido en su investigación sobre las religiones. En la Modernidad, ese término no tiene el sentido literal de desmagificación – o sea, de la ruptura con la magia (*Zauber*) – ya que para Weber esto fue hecho por las religiones proféticas en el primer milenio antes de Cristo, sino que es la ruptura de un mundo unificado bajo un velo religioso, un proceso en el que la ciencia tuvo un papel fundamental. Por esta razón, no es en el uso de "magia", "dioses" o "demonios" en donde debemos detenernos para encontrar los aspectos no-racionales de la conferencia sobre la ciencia.

En WaB Weber pareciera disfrutar corriendo el telón y mostrando – sin ningún atisbo de solemnidad – las limitaciones a la racionalidad en la profesión del científico. Quiero señalar brevemente algunas de sus agudas observaciones frente al público que asistió a escuchar a un Profesor de gran renombre y prestigio. Sus comentarios pueden encontrarse en los tres niveles que desarrolla en su conferencia: (1) las condiciones externas en las cuales un o una científica desarrolla su actividad, condiciones directamente relacionadas con las vicisitudes asociadas a quien hace una carrera en la universidad; (2) las condiciones internas, que es como Weber se refiere a las condiciones íntimas de aquellos y aquellas que, en un laboratorio o una oficina, producen un avance científico; y (3) las condiciones culturales – de la Modernidad – bajo las que una científica o científico lleva adelante su actividad. En lo que sigue me detendré en lo que nos dice el autor en cada uno de estos tres niveles.

1. Weber comienza su conferencia planteando algunas condiciones destacables con las que cualquier académico se enfrenta al querer hacer su carrera profesional en una universidad. En Alemania hay que contar con un elevado nivel económico para poder iniciar una carrera académica, advierte al público. Pero más allá de eso, si uno logra o no avanzar depende de la suerte: "Casi no conozco otra carrera en el mundo en el

que ésta [la suerte (*Hazard*)] tenga semejante papel" (1994, p. 3). También depende de coincidencias favorables y, por supuesto, de conexiones y amigos en posiciones influyentes. Weber, a continuación, advierte que el éxito como profesor puede depender de factores como el tono de voz, o atributos de ese tipo. Y, por supuesto, uno debe olvidarse de la pretensión de hacer carrera académica si es judío o de izquierda. Por estas razones, explica, la academia está llena de mediocres.

Por eso, aunque las universidades alemanas, señala, siguen el camino de las norteamericanas, y están crecientemente burocratizadas y racionalizadas, están al mismo tiempo atravesadas por atributos completamente ajenos a lo racional, aspectos en los que factores, ajenos a la capacidad y la eficiencia, juegan un papel prominente (cfr. 1994, p. 3). En las condiciones externas que enfrenta un científico, existen por lo tanto variables que no pueden ser calculadas, que son radicalmente ajenas a la racionalidad, a la búsqueda de eficiencia, que dependen de algo tan irracional como lo es el azar. Weber enfatiza las incalculables fuerzas que dirimen las condiciones en las que aquél desarrolla su actividad. Ésta, entonces, no está completamente desmagificada (*entzaubert*), utilizando el término al que tanto recurre Weber en Múnich.

2. Sobre el trabajo específico llevado a cabo por los científicos, Weber incluye naturalmente la dedicación ascética y el esfuerzo abnegado sin el cual un científico no podría lograr nada. No obstante, enfatiza también que con el trabajo arduo no alcanza. Para alcanzar la meta de descubrir algo nuevo en ciencia, es necesario tener vocación (*Beruf*), la cual aparece en la conferencia asociada a una extraña embriaguez (*seltsamen Rausch*), a una pasión a la que, metafóricamente, compara con la salvación del alma. Y a esa pasión agrega la necesidad de una experiencia vivencial (*Erlebnis*). Más adelante en la Conferencia, Weber vuelve a referirse a la *Erlebnis* – también toca este tópico en otros ensayos, como por ejemplo en los que escribe sobre Roscher y Knies –, y lo hace críticamente, hasta con irritación, porque ve que está siendo ensalzado por ciertas corrientes neo-románticas de un modo que Weber

cuestiona por irracional. Pero en este pasaje *Erlebnis* está asociado a la sensación que un científico *debe* experimentar en su trabajo. Es un estado emocional y, como tal, ajeno a lo racional.

La embriaguez que el científico debe sentir, dice Weber a la audiencia, no difiere de la sensación que asociamos a la creación artística. Weber hace mención a la *manía* platónica – introducida por el filósofo ateniense en *Fedro*, y asociada al delirio, la exaltación, el frenesí. El científico necesita también de inspiración (*Eingebung*), como condición para producir algo valioso. Pues que a alguien le surja una idea no tiene que ver con el frío cálculo, depende más bien del azar, así como depende en el caso de un artista, agrega. Las mejores ideas se le ocurren a uno fumando un cigarro en el sofá, o caminando por una pendiente de leve inclinación, ironiza Weber para dejar claro lo que quiere enfatizar (1994, p. 7). La producción científica, entonces, se apoya en elementos irracionales, mágicos, carismáticos, impredecibles. Tampoco pareciera estar totalmente desmagificada.

3. Finalmente, lo que refiere a las condiciones culturales de la ciencia moderna. Dado que Weber escribió en diversos textos sobre la irracionalidad valorativa como una característica decisiva de la cultura moderna, y que también se ha escrito mucho al respecto en la bibliografía secundaria, no voy a detenerme mucho en esto. En la Conferencia, Weber enfatiza que no podemos ya compartir la ilusión ilustrada – asociada aquí a la alegoría de la caverna de Platón. Su idea fundamental es que la ciencia no puede resolver conflictos de valores, éstos se enfrentan en una lucha eterna: sólo cabe resignarse al *politeísmo*. El de la Antigüedad fue clausurado por el cristianismo, pero reaparece en nuestra era bajo la forma de la irracionalidad de valores, una disputa en la que cada cual debe definir dónde quiere ubicarse. La ciencia – la racionalidad – sólo puede servir para poder tomar en mejores condiciones esa definición, pero no la puede resolver: cada individuo debe definir cuál es su dios y cuál su demonio (1994, p. 17).

En síntesis, en la Conferencia de Múnich, centrada en la ciencia moderna y entendiendo a ésta como el estadio más avanzado del proceso de racionalización, Weber dedica importantes fragmentos a poner de manifiesto los muchos aspectos irracionales que son inherentes a las circunstancias que enfrenta en su actividad un científico.

## 4. Elementos no-racionales del judaísmo antiguo

Si retrocedemos ahora al otro extremo del proceso típico-ideal de racionalización, a sus comienzos en el judaísmo antiguo, también allí puede encontrarse una combinación de elementos racionales y no racionales. Weber encontró en esa civilización elementos determinantes para entender el proceso de racionalización occidental. Específicamente, subraya un conjunto de mandatos éticos que el fiel debe obedecer, lo cual cobra mayor importancia que el seguimiento de ritos o sacrificios – a diferencia de otros credos. En el antiguo Israel Weber encuentra una religión que rechaza la magia, y lo hace a través de un pacto entre Dios y su pueblo que conlleva que cualquier pregunta por el deseo divino sea canalizada "por la vía de una formulación de la pregunta al menos relativamente *racional* y de medios racionales para su respuesta" (1988d, p. 179).

En muchos aspectos, los sacerdotes en Israel eran similares a los de otras religiones. Sin embargo, se diferencian en que no practicaban terapias mágicas ni usaban métodos terapéuticos irracionales. Más que magos, señala Weber, eran portadores de un saber. Su prestigio no se basaba en logros mágicos como en otras religiones – en Babilonia o Egipto, por ejemplo –, sino que en el conocimiento exclusivamente racional de los mandamientos de Yahweh, de lo que podía hacerse y lo que no. A esta característica se suma que en esos mandamientos no había nada que no pudiera ser comprendido (1988d, p. 187, 190, 233). "La esencia de Yahweh no contenía nada sobrenatural, en el sentido de algo que esté más allá de lo comprensible y aprehensible. Sus motivaciones no eran

ajenas a lo humanamente comprensible" (1988d, p. 328-9). La ausencia de magia, combinada con el énfasis en el conocimiento racional de los mandamientos y la asunción de que los hechos que ocurren son esencialmente racionales condujo a una sistematización singular de la religión judía. Esta sistematización se convirtió también en un importante impulso hacia la racionalización de la conducta. En ese sentido, el judaísmo se distinguía indudablemente de las religiones del entorno.

De ahí que, luego de su investigación sobre el judaísmo, Weber tuvo las herramientas para insertar en la versión de 1920 de "La ética protestante..." que el judaísmo antiguo había iniciado el proceso histórico-religioso de desmagificación del mundo. Esta afirmación revela claramente la importancia del judaísmo en el análisis de este autor.

No proseguiré acá con los aspectos racionales del judaísmo antiguo, los que desarrollé en otros textos (cfr. WEISZ, 2012, 2019). Mi cometido aquí es detenerme en un aspecto diferente de esta religión. Lo que me interesa destacar es que también es posible encontrar en la perspectiva weberiana sobre el judaísmo facetas enfrentadas con el papel de éste como cuna de la racionalidad occidental, y que para él esas características, no racionales, tuvieron un papel histórico fundamental.

En WaB encontramos la afirmación de que en nuestro tiempo los valores últimos desaparecieron de la vida pública. Weber señala que "solo en el interior de los círculos comunales más pequeños, de persona a persona, en pianissimo, actúa aquello que se corresponde con lo que antes atravesaba grandes comunidades como un pneuma profético que con un fuego tempestuoso las fundía y las aglutinaba" (1994, 23). Lo que importa subrayar aquí, es que en su estudio sobre el judaísmo Weber encuentra un factor por completo ajeno al racionalismo que vengo de señalar: los sentimientos religiosos eran la fuente de constitución de una comunidad (*Gemeinschaft*). Weber le asigna una importancia decisiva a los sentimientos que subyacen a la formación de una *Gemeinschaft*. La relevancia histórica de esos sentimientos religiosos puede apreciarse taxativamente al detenerse en la comparación que establece entre las

profecías judías y helenas. Apunta a la falta de emociones en la sociedad griega, a la secularidad de sus políticos, la disciplina de sus ejércitos, el espíritu racionalista, la ausencia de demagogia religiosa, la falta de una profecía extática. En Atenas primaba la aversión a la profecía emocional, "nunca se ha sabido que alguna vez una demagogia religiosa del tipo de la de los profetas israelitas se haya inmiscuido en la política del estado heleno". Por el contrario, en Jerusalén, "sin constricciones dadas por convenciones sacerdotales o estamentales, completamente ajeno a la templanza de una autodisciplina – sea ascética o contemplativa –, se descarga la pasión ardiente de los profetas y se abre en ellos todos los abismos del corazón humano" (1988d, p. 284-287). De ese modo el profeta hace posible que se conforme una comunidad ritual del pueblo (*rituelle Volksgemeinschaft*). A partir de su carisma, despierta fuertes sentimientos en sus seguidores: la relación entre éstos y el profeta está determinada por este elemento emocional. Weber, de hecho, realza en su estudio "la *prédica* realmente emocional que (...) es característica propia del profeta" (2005, p. 32).

Por eso, y pese al papel decisivo de los profetas en enfrentar la magia – papel por el que Weber lo instituye en un paso fundamental en el proceso histórico-universal de racionalización –, su importancia estuvo también dada por el componente no racional, afectivo, en su relación con los creyentes. En definitiva, entonces, de acuerdo al análisis weberiano no sólo la racionalidad, sino que también las emociones y los sentimientos fueron componentes decisivos en la significancia histórica de la profecía hebrea.

## 5. Libertad individual y lo político

A partir de haber mostrado la importancia que Weber asignaba tanto a elementos racionales como a los que no lo son, en ambos extremos del proceso histórico típico-ideal que expone, es posible avanzar sobre dos esferas vitales en las que esa tensión se hace particularmente rele-

vante. El propósito será brindar una explicación por la focalización weberiana también en aspectos no racionales. Una de las esferas a analizar compete a la libertad individual: ¿cuáles son las posibilidades disponibles para poder escapar, al menos parcialmente, a la carcaza de acero – o, a partir de la consagrada traducción de Parsons, *jaula de hierro* – en la que la generalizada racionalización deja encerrado al individuo? La otra refiere al ámbito de lo político, en donde Weber ve a las burocracias jugar un papel crecientemente significante.

Weber plantea ambos aspectos en "Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland": "En vista del hecho fundamental del avance incontenible de la burocratización", señala, y formula a continuación una serie de cuestionamientos que esa inevitabilidad le genera. Mientras que el primero de ellos apunta a la posibilidad de salvar un resto de libertad individual, el último refiere a la necesidad de que la política sea conducida por quien cuente con capacidad de liderazgo, por un político y no por un funcionario, es decir, por quien tenga un espíritu de liderazgo y no por quien sigue responsable y honorablemente los reglamentos y las órdenes que recibe (1988f, p. 222-223). Quiero detenerme brevemente en ambos problemas y sugerir una respuesta acorde a la perspectiva weberiana. Para ambos podemos encontrar importantes indicios en la conferencia de Múnich, así como también en su estudio sobre Israel.

En relación a cómo llevar una vida plena en esta era racionalizada, es significativo recuperar cómo termina Weber su alocución al público muniqués. Para soportar el "destino de nuestro tiempo", prescribe, es necesario "abocarse a nuestro trabajo y ajustarse a las 'exigencias de cada día' – tanto humana como profesionalmente. Esto, sin embargo, es simple y fácil si cada uno encuentra y obedece al *daimon* que conduce los hilos de *su propia* vida" (1994, p. 23). En la Modernidad, los valores últimos pierden su carácter universal. Es por eso que cada uno debe seguir sus propios valores, obedecer a aquello que lo motoriza interiormente. Esto muchas veces puede implicar enfrentarse con tendencias de la realidad, lo cual obliga al individuo que busca una vida plena a actuar – como

indica Weber en otro texto – quijotescamente, dar una batalla aún cuando sean escasas las posibilidades de salir airoso. En otras palabras, avanzar de acuerdo a los propios valores aún cuando esto implique enfrentarse a una tendencia científicamente insoslayable (cfr. 1922, p. 475). El propio Weber fue consecuente con su prescripción en Múnich. En su caso, la quijotada (*Donquixotterie*) está asociada a la pelea contra la tendencia imparable a la burocratización. Su propio *daimon* era la defensa de una sociedad en la cual una vida plena de sentido pudiera tener lugar. La pregunta central para cualquiera que sea consciente del creciente proceso de burocratización que atraviesa la sociedad, afirma, es qué tenemos para oponerle a esa máquina burocrática, para salvar un remanente de humanidad de este parcelamiento del alma, de este dominio autocrático del ideal burocrático de vida (1988e, p. 413-414).

Además de la libertad individual, el otro valor permanente por el que bregaba Weber era Alemania. Su fuerte nacionalismo moldea sus intervenciones políticas, cualquiera sea el tema que trate, posicionando explícitamente su nacionalismo delante de cualquier otra consideración. Frente a la circunstancia que sea, antes, durante o después de la Gran Guerra, cada una de las veces que interviene públicamente declara poner a la nación alemana, su *daimon*, como piedra angular de su posición.

No voy a extenderme más en esto, pero sus dos grandes posicionamientos axiológicos constituyeron su vía para evitar convertirse en un "especialista sin espíritu" (*Fachmensch ohne Geist*), como describe al ser humano moderno al final de "La ética protestante...". Al encontrar y obedecer consecuentemente a los *daimon* que conducen los hilos de su vida, al ser fiel a sus valores, el propio Weber sigue la prescripción con la que finalizaba su conferencia muniquesa. Es éste el camino para desarrollar una personalidad, algo que buscaba alentar en su audiencia. "La personalidad para Weber está basada, en última instancia, en la consistencia de la relación íntima que cada uno tiene con sus propios valores y sentidos de la vida" (MOMMSEN, 1992, p. 134). Ni esos valores ni esos

sentidos de la vida pueden ser brindados por la ciencia, de ahí que sean una responsabilidad individual.

Voy a detenerme ahora en el segundo problema que Weber plantea en “Parlament und Regierung...”, el lugar del político frente al del funcionario. En diferentes ocasiones Weber se pronuncia porque quienes gobiernen Alemania sean políticos y no burócratas. Hasta la revolución de noviembre de 1918, su esperanza estaba puesta en que el Parlamento pueda ser el lugar en el que surjan políticos con la capacidad y la ambición de convertirse en verdaderos líderes. En 1919 su posición ya es otra, y se pronuncia por una democracia plebiscitaria con un liderazgo fuerte, una *Führerdemokratie*. Para ese entonces se había convencido que una democracia burocrática, una pura dominación legal-racional, sería incapaz de gobernar en una situación política y social de tanta inestabilidad, como la que se había abierto en la Alemania de posguerra. Si bien su defensa de una *Führerdemokratie* se corresponde con la cualidad de la dominación carismática – tal como la describe en las distintas versiones de su sociología de la dominación –, es decir, la capacidad de ese tipo ideal de autoridad de gobernar en una situación de crisis, su posición no resulta solamente de las circunstancias que atravesaban a Alemania en ese momento. Su postura era también una forma de alentar a una transformación política que pudiera superar finalmente el legado de Bismarck. Consideraba que la situación política alemana estaba aún bajo la sombra del Canciller de Hierro, y, en particular, que lo estaba su clase dominante, atrapada entre los caprichos del Kaiser y el poder ilimitado de la burocracia. Su postura en pos de un gobierno con un liderazgo fuerte podría convertirse en una forma de fortalecer la democracia, de abrir el terreno al surgimiento de políticos carismáticos. Es en este aspecto de su propuesta en el que quiero detenerme.

En su sociología de la dominación Weber compara al líder con el profeta religioso. En rigor, es a partir del modelo histórico de este último que el tipo ideal de líder carismático está construido en sus escritos. Para lo que aquí me interesa, la principal conexión entre ese líder y el profeta

religioso es que en ambos casos el carisma es capaz de crear una *emotionale Vergemeinschaftung* – una relación comunal atravesada por emociones, por sentimientos. En “Das antike Judentum”, Weber compara al profeta con el demagogo dadas las invectivas emocionales a las que ambos apelan. A su vez, en los escritos políticos incluso afirma que el demagogo es quien está mejor preparado para el liderazgo político en democracia (1988f, p. 265). Emociones, sentimientos religiosos, como mostré, jugaron en el viejo Israel un papel importante para que las profecías pudieran tener la importancia histórica que Weber les asignaba. Esto, explica, ocurre especialmente en tiempos de convulsiones, como por ejemplo cuando la comunidad yahwistica debió mantenerse unida luego de la destrucción de Jerusalén. Eran momentos en que “la poderosa *fuerza explosiva* emocional de la esperanza escatológica lo definía todo”, en que esas emociones eran la principal fuerza cohesiva (1988d, p. 350). Los profetas apelaban a que amplios sectores de la población se involucren afectivamente, dando lugar a lazos comunales.

Es pertinente volver a traer aquí la comparación que Weber establece entre las profecías en Israel y el sistema político griego. En Atenas, señala, “el rígido orden militar de la ciudad mantuvo alejado cualquier libre profecía emocional”, mientras que en Jerusalén “una demagogia de la palabra, puramente religiosa, cuyos oráculos permiten iluminar, como rayos en sombríos escenarios, los oscuros destinos del futuro, irrumpe autoritariamente y evita cualquier trato ordenado” (1988d, p. 285). La expresión que utiliza Weber deja en claro el lugar de privilegio que asigna a las emociones en la política, lo cual, en su tipología de la dominación, está reservado al tipo carismático. Desde su perspectiva, las masas tienden a comportarse de modo emocional e irracional, y es esto lo que hace el proceso carismático posible. En momentos de crisis política o social, esa irracionalidad se torna decisiva.

Como cité más arriba, Weber señalaba al público muniqués que la moderna guerra de dioses – luchas entre valores –, no es capaz de lograr soldar cohesivamente comunidades como sí lo hacían las profecías. En

Alemania, con la emergencia de un líder carismático, y a través de los lazos a los que los sentimientos nacionales pueden dar lugar, Weber parece apostar al surgimiento de una comunidad, o, más precisamente, a aspectos comunales ligados a lo nacional que permitan que Alemania ocupe su lugar como potencia (*Machtstaat*) en Europa y pueda, de ese modo, resistir, al menos relativamente, a la burocratización de la política.

De ahí que lo que Weber encuentra en la esfera religiosa es justamente lo que pretende preservar en las sociedades modernas racionalizadas: valores y emociones que apuntalen la vida de los individuos, y lazos comunales que permitan vigorizar el sistema político.

## 6. Alentando "quijotadas"

A partir de los aspectos que hemos buscado destacar en este artículo, se hace comprensible una fuerte afirmación que Weber hace al pasar al analizar la esfera erótica en la "Zwischenbetrachtung". Escribía ahí que lo erótico aparece "como una puerta al núcleo de la vida *más irracional y por eso más real* frente a los mecanismos de la racionalización" (1988c, p. 558, énfasis propio).

Para Weber, lo racional y lo no racional son ambos decisivos para su abordaje de los problemas histórico-universales. Ambos son términos relativos, y ninguno de los dos es, en rigor, descripto de modo sistemático. Sin la pretensión de hacer aquí esa sistematización, lo que sí he intentado es, partiendo de WaB, mostrar la intención de Weber de dejar en claro que si en la Modernidad tanto los descubrimientos científicos como el éxito en una carrera académica es inseparable de la intervención de factores no racionales, el vivir una vida plena, o dar lugar a un escenario político potente, son igualmente imposibles sin componentes ajenos a lo racional.

Por eso, el relato weberiano sobre la historia de la humanidad como una historia de racionalización y desmagificación no puede ser entendido meramente como el triunfo del pensamiento racional sobre los mitos y la

magia. En realidad, el análisis weberiano da cuenta de una tensión fundamental entre aspectos racionales y emocionales. Si su conferencia en Múnich es leída en el contexto del conjunto de su obra, tiene mucho que ofrecer a aquellos que buscan un resquicio de libertad en este mundo burocratizado. Max Weber fue un activo militante en la lucha contra la decadencia de la sociedad moderna, y WaB debe ser leída en ese marco. Como sostuvo Sheldon S. Wolin, la vigencia de los escritos weberianos se debe a que "éstos lo muestran profundamente comprometido en lo que hace a los poderes que dominan el alma del hombre moderno: burocracia, ciencia, violencia, y el intelectualismo que destruyó los recursos espirituales con los que el ser humano se alimentó por más de tres mil años" (1981, p. 421).

## Referências


KRECH, Volkhard y Wagner, Gerhard. Wissenschaft als Dämon im Pantheon der Moderne. Eine Notiz zu Max Webers zeitdiagnostischer Verhältnisbestimmung von Wissenschaft und Religion. In: Gerhard Wagner y Heinz Zipprian (eds.). *Max Webers Wissenschaftslehre*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

MOMMSEN, Wolfgang J. *The Political and Social Theory of Max Weber*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

PEUKERT, Detlev J.K. *Max Webers Diagnose der Moderne*. Göttingen: Vandenhoek u. Ruprecht, 1989.

PIEDRAS MONROY, Pedro *Max Weber y la crisis de las ciencias sociales*. Madrid: Akal, 1994.

PIERUCCI, Antônio F. *O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2005.

SCHLUCHTER, Wolfgang. Value-Neutrality and the Ethic of Responsibility. In: Guenther Roth y Wolfgang Schluchter. *Max Weber's Vision of History*, Berkeley: University of California Press, 1979.

________. *Die Entzauberung der Welt*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2009.

TENBRUCK, Friedrich. *Das Werk Max Webers*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1999.

TRIBE, Keith. Max Weber's 'Science as a Vocation': Context, Genesis, Structure. *Sociologica*, v.12, n.1. (https://sociologica.unibo.it/article/view/8432/8249, consultado el 16/3/2019), 2018.

WEBER, Max. Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1922.

________. *Wissenschaftsgeschichte*. Berlin: Duncker & Humblot, 1958.

________. Vorbemerkung. En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1988a.

________. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1988b.

________. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. In: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1988c.

________. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Das antike Judentum. In: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, III*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1988d.

________. Debattereden auf der Tagung des Vereins für Sozialpolitik in Wien 1909 zu den Verhandlungen über 'Die wirtschaftlichen Unternehmungen der Gemeinden'. In: *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitk*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1988e.

________. Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. In: *Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918. Max Weber Studienausgabe,* I/15. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1988f.

________. Wissenschaft als Beruf. In: *Wissenschaft als Beruf, 1917/1919. Politik als Beruf. 1919. Max Weber Studienausgabe,* I/17. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1994.

________. *Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften. Max Weber Studienausgabe*, I/22-2. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2005.

WEISZ, Eduardo. *Racionalidad y tragedia. La filosofía histórica de Max Weber*. Buenos Aires: Prometeo, 2011.

________. Le judaïsme antique aux origins de la modernité: les desseins de l'étude wébérienne. In: Michael Löwy (ed.). *Max Weber et les paradoxes de la modernité*, Paris: Presses Universitaires de France, 2012.

________. The Study on Ancient Israel and its Relevance for Contemporary Politics. In: E. Hanke, L. Scaff and S. Whimster (eds.). *The Oxford Handbook of Max Weber*. New York: Oxford University Press, 2019.

WOLIN, Sheldon S. Max Weber: Legitimation, Method, and the Politics of Theory. *Political Theory*, Vol. 9, No. 3, 1981.

# 5

# A nova ascese do capitalismo contemporâneo

*Mariana Côrtes*

## 1. Introdução

Nesse texto[1], proponho, à luz da comemoração dos cem anos do texto "A ciência como vocação" de Max Weber[2], pensar a atualidade da formulação weberiana sobre o processo de racionalização do mundo[3]. Mas para além da constatação da permanência da configuração societária que ele descreveu, para além do reconhecimento da continuidade do seu diagnóstico, pretendo refletir em que medida o processo de racionalização do mundo passou por um radicalização nos dias de hoje, que o leva até o seu paroxismo, o que significa dizer que o máximo de racionalidade encontra o máximo de irracionalidade – a irracionalidade que conduz a nossa conduta na contemporaneidade. Em oposição à tese de que a disposição ascética voltada para o trabalho cotidiano não encontraria mais espaço em uma sociedade de consumo que despreza a procrastinação e celebra o gozo, gostaria de formular a hipótese de que a

---

[1] O presente texto é uma reelaboração de uma fala proferido no evento "II Colóquio Max Weber: 100 anos de Ciência como Vocação, *Wissenschaft als Beruf*", realizado na Universidade Federal de Uberlândia entre os dias 27 a 30 de novembro de 2017.

[2] Originalmente uma palestra pronunciada aos discentes da Associação de Estudantes Livres de Munique, em 07 de novembro de 1917, o texto *A ciência como vocação* foi publicado em 1919.

[3] Em outro texto, tive a oportunidade de analisar os argumentos weberianos sobre o papel da religião profética de missão salvífica no processo de racionalização do mundo, traçando um paralelo entre Max Weber e Michel Foucault em suas interpretações sobre as origens religiosas da modernidade. Cf. Côrtes, Mariana. Weber e Foucault: Origens religiosas da modernidade. In: Fabiana A. A. Jardim & Ana Lúcia Teixeira & Osvaldo Javier López-Ruiz & Maria Helena Oliva-Augusto (orgs.). *Max Weber e Michel Foucault: Paralelas e Intersecções*. São Paulo: EDUC, FAPESP, FFLCH, 2018.

ascese não desaparece no capitalismo contemporâneo. Ao contrário, ela é reconfigurada em uma modalidade emergente de subjetivação no formato de uma ascese especificamente neoliberal.

## 2. O declínio da teodicéia

Nas páginas finais do livro *A Ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*, Weber demonstra como o "espírito" do capitalismo se autonomiza da ética protestante e passa a seguir seu próprio caminho: em uma "espécie convulsiva de auto-suficência" (WEBER, 2004, p. 166). Quando lemos o final d'*A ética*, não pode deixar de nos causar certo estranhamento o diagnóstico weberiano. Afinal, como o capitalismo poderá se sustentar sem os fundamentos ético-motivacionais que o alavancaram em seu início? Como o capitalismo se manterá apenas por meio dessa "espécie convulsiva de auto-suficiência" (WEBER, 2004, p. 166)? Na perspectiva marxista, a exploração do trabalho que garante a acumulação do capital é, em certos termos, garantida por meio de um aparato ideológico que mascara a expropriação do trabalhador. Em Weber, contudo, não é o véu ideológico que assegura a manutenção do capitalismo. Trata-se apenas, e a princípio tão somente, de uma "espécie convulsiva de auto-suficiência". A perplexidade então se coloca: mas como o capitalismo se manterá apenas com isso? Como ele se sustentará? Como ele simplesmente não entrará em uma espécie de colapso sem fundamentos ético-motivacionais que sustentem o móvel da ação dos homens? No segundo capítulo d'*A ética* dedicado à construção conceitual do que ele compreende como "espírito do capitalismo", Weber elabora uma resposta para a indagação que só será formulada de fato ao final do livro: "O capitalismo hodierno, dominando de longa data a vida econômica, educa e cria para si mesmo, por via da seleção econômica, os sujeitos econômicos – empresários e operários – de que necessita" (WEBER, 2004, p. 48). Weber introduz um dado importante sobre o qual, no entanto, ele não volta a falar ao longo do livro a não ser em uma

breve passagem na penúltima página em que ele menciona o "caráter esportivo" da sanha desenfreada por lucro das sociedades capitalistas desenvolvidas, em particular no cenário norte-americano: "Nos Estados Unidos, território em que se acha mais à solta porquanto despida de seu sentido metafísico [ou melhor: ético-religioso], a ambição de lucro tende a associar-se a paixões puramente agonísticas que não raro lhe imprimem até mesmo um caráter esportivo" (WEBER, 2004, p. 166). Na ausência de fundamentos ético-motivacionais, o que resta é o princípio da seleção: os indivíduos se mantém, e se mantém de maneira frenética, em uma espécie de "caçada sem descanso" (WEBER, 2004, p. 62) do *motum perpetum* capitalista, porque estão permanentemente submetidos a um princípio de seleção. Retomaremos esse ponto. Mas cabe agora tentarmos refletir um pouco sobre essa que talvez tenha sido a grande questão da obra weberiana: quais são os motivos por trás da ação dos indivíduos? O que faz com os indivíduos se movam em uma direção e não em outra? E mais especificamente: quais são os motores da ação dos indivíduos nas sociedades modernas? Atualizando a questão: quais são os móveis dos indivíduos na sociedade contemporânea? O que nos sustenta – a todos nós – no engajamento ativo no mundo?

Para tentar responder a pergunta, vale a pena destrinchar o processo de "desencantamento do mundo" que teve como resultado histórico o predomínio nas sociedades modernas da ação racional relativa a fins. O conceito de "desencantamento do mundo"[4] possui dois significados centrais na obra de Weber: 1) a eliminação da magia pela religião; 2) a supressão do sentido ontológico-metafísico do mundo pela ciência. Para Weber, a primeira grande agência de racionalização do mundo, séculos antes da ciência, foi a religião. Não qualquer religião,

---

[4] Em seu livro *Desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*, Flávio Pierucci empreende uma investigação minuciosa sobre o conceito de desencantamento do mundo, perseguindo em toda a obra weberiana, em uma caça atenta e quase obsessiva, todas as vezes em que Weber elabora o sintagma em suas possíveis modulações vocabulares: desencantamento, desencantado (a), desencantar. Surpreendentemente, Pierucci descobre que, apesar da notoriedade do conceito, Weber o empregou apenas dezessete vezes, sendo que dessas dezessete, nada menos do que seis menções foram no famoso texto *A ciência como vocação*. Cf. Pierucci, Flávio. *Desencantamento do mundo:* todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia, Ed. 34, 2003.

contudo. Mas uma modalidade religiosa específica que irrompe na história através de uma extraordinária força disruptiva, e por que não dizer revolucionária: trata-se da religião profética de negação do mundo. Através da anunciação perturbadora de uma nova revelação, articulada de forma coerente e inflamada pela boca de um profeta portador de um carisma extracoditiano, a religião rejeita o mundo como espaço da iniquidade, ilusão e sofrimento, conclamando a todos a perseguir a redenção – cuja busca se faz agora inevitável e solitária – em outro mundo, única morada possível do divino. No abismo intransponível entre o sagrado absolutamente transcendente e o profano irremediavelmente mundano, entre o deus pessoal (ou o cosmos impessoal, na cosmovisão oriental) e os homens, não há solução de compromisso possível: todos os meios mágicos de conjuração de entidades sobrenaturais são abolidos e os indivíduos tem que prestar contas a si mesmo, em uma nova e tensa relação de si para consigo, como farão para superar sua impureza original na busca pela salvação. Ao dessacralizar o mundo, a religião, contudo, se vê obrigada a responder a um problema metafísico criado por ela mesma: se o mundo é o lugar do sofrimento, por que uns sofrem mais do que outros? Para a questão da "distribuição desigual da felicidade no mundo" (Weber, 1982, p. 404), percebida pelo próprio adepto como cada vez mais injusta quanto mais sublimada for a percepção do próprio sofrimento, as religiões salvíficas tiveram que formular um discurso racionalmente coerente de explicação para a origem do sofrimento: as teodiceias que passam a oferecer sentido para um mundo que havia sido paradoxalmente esvaziado de sentido pela própria religião. Embora a irracionalidade pujante da própria existência do sofrimento representasse um problema de difícil solução[5], todas as

[5] Em seu célebre ensaio teórico-reflexivo *Consideração intermediária*, planejado para ser um entreato disposto entre seus estudos comparados sobre as religiões na China e as religiões na Índia, em que ele apresenta sua instigante teoria obre a autonomização das esferas de valor, Weber afirma que no curso atual do mundo "a desigualdade eticamente não-motivada na distribuição da felicidade e da miséria, para a qual parecia concebível uma compensação, continuou irracional" (WEBER, 1982, p. 104). Para Weber, a constatação sobre a difusão universal do sofrimento cria a necessidade de justificar a própria existência do sofrimento: no caso do cristianismo, a teoria sobre a origem do pecado original preenche essa lacuna argumentativa. Contudo, isso gera um novo problema: "Um mundo criado para o exercício do pecado deve parecer ainda menos eticamente perfeito do que um mundo

religiões de salvação se colocaram a tarefa de formular uma "compensação justa e retributiva" (WEBER, 1982, p. 404) para a percepção individual do destino trágico como algo imerecido. Contudo, a religião, segundo um dos efeitos imprevistos do "paradoxo das consequências", prepara o terreno, paradoxalmente, para que a ciência completasse o longuíssimo processo de desencantamento do mundo desencadeado originalmente pela própria religião. Em um mundo previamente dessacralizado – e, portanto, crescentemente desvalorizado como tal – abre-se a possibilidade de uma dominação técnico-científica da natureza e da vida. Ao transformar o mundo em um "mecanismo causal" (WEBER, 1982, p. 401), a ciência elimina o problema do "sentido" e se abstém de responder à questão de suas "pressuposições últimas". Ela nunca se coloca a pergunta "por que", mas apenas se impõe à perseguição do "como", numa operação autorreferenciada dos meios. Em seu discurso intitulado *A ciência como vocação*, um diagnóstico perturbador sobre os tempos modernos se anuncia: não há mais resposta para a pergunta "que faremos e como disporemos nossas vidas" (WEBER, 1982, p. 180). Estamos irremediavelmente condenados a uma existência errante, caótica e sem sentido, cujos eventos se sobrepõem uns sobre os outros, sem que seja possível amarrá-los em um todo significativo, que os arranque de uma vez por todas de sua insignificância e perplexidade penosas.

Contudo, se na obra weberiana é possível entrever os dois significados de desencantamento do mundo (o primeiro anunciado pela religião; o segundo promovido pela ciência), quando separamos os dois processos, por mais pertinente do ponto de vista conceitual que essa distinção seja, corremos o risco de perder um dado central para a argumentação de Weber: a ética protestante, e mais especificamente, o calvinismo, antes da ciência, havia desencantado o mundo não apenas como desmagificação, mas também como destruição de qualquer sentido

---

condenado ao sofrimento" (WEBER, 2982, p. 104). Nesse trecho, Weber mostra as armadilhas metafísicas que vão sendo criadas em cascata pelas próprias teorizações teológicas das teodiceias do sofrimento, uma vez que cada solução formulada para um problema gera inevitavelmente outro problema, *ad infinitum*.

ontológico-metafísico. O calvinismo havia promovido a "supressão absoluta da salvação eclesiástico-sacramental" (WEBER, 2004, p. 99), própria do catolicismo, ao eliminar todas as formas de mediação mágica entre os homens e Deus. Contudo, ele não parou por aí. Em um trecho acrescentado por Weber em 1919 ao texto original d'*A Ética*[6], o autor mostra que o calvinismo havia também produzido "a eliminação total do problema da teodiceia e todas as indagações sobre o 'sentido' do mundo e da vida" (WEBER, 2004, p. 99). A teologia da predestinação concebe um deus que está aquém do bem e do mal; um deus que, rigorosamente, não ama, como tampouco odeia os homens. Uma entidade supramundana sobre o qual os homens não podem pretender adivinhar seus desígnios últimos, sob pena de cometerem o equívoco de se considerarem portadores de alguma soberania própria. Portanto, um deus rigorosamente indiferente, diante do qual considerações sobre mérito e justiça não fazem sentido. No ensaio *Consideração intermediária*, no momento em que comenta sobre as tensões entre a ética universalista da fraternidade da religião e os conteúdos valorativos próprios da esfera da política, Weber retoma esse argumento ao realizar uma comparação entre o que ele denomina de "ética social orgânica" da teoria do carma e as posições do ascetismo e do misticismo[7]. A teodiceia do carma, ao formular uma justificativa ética para a desigualdade das trajetórias biográficas dos homens, compreende "o mundo como um cosmo relativamente racional", "portador de, pelo menos, traços do plano divino da salvação" (WEBER, 1982, p. 388). Para Weber, em oposição a essa

[6] A primeira versão d'*A ética* foi escrita durante os anos 1904/1905. Em 1919, um ano antes da sua morte, Weber retoma o livro e o reescreve acrescentando trechos originais, movido pelos novos *insights* produzidos pelo esforço comparativo entre a tradição ocidental judaico-cristã e a tradição oriental das religiões da China e da Índia, e pela maior maturidade intelectual alcançada na construção teórica dos seus conceitos. Na primorosa edição brasileira d'*A ética*, publicada em 2004 e organizada por Flávio Pierucci, os trechos acrescentados são apresentados entre colchetes, o que facilita a distinção entre o texto original e o texto reelaborado. Cf. WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

[7] Para Weber, as religiões de negação produziram duas condutas diametralmente opostas de rejeição do mundo, conceituadas de forma típica-ideal como: 1) o ascetismo, no qual o indivíduo se pensa como uma "ferramenta" do Deus pessoal e prova o valor da fé por meio da sua "ação" no mundo; 2) o misticismo, no qual o indivíduo se vê como um "recipiente" do cosmos impessoal e se abstém de qualquer "ação" no mundo por considerá-la uma contaminação incontornável com as impurezas mundanas (WEBER, 1982).

concepção, tanto o ascetismo como o misticismo, por razões diferentes, "condenam, em última análise, o mundo social à absoluta falta de sentido, ou pelo menos sustentam que os objetivos de Deus, em relação ao mundo social, são totalmente incompreensíveis" (WEBER, 1982, p. 388). Para o misticismo, o mundo não tem sentido porque as experiências com o sagrado são incomunicáveis e intransferíveis[8], portanto, não traduzíveis por meio de uma explicação racional-doutrinária; para o ascetismo, e especificamente para o calvinismo, o mundo não tem sentido porque supor o contrário seria postular a possibilidade de acesso aos desígnios do deus soberano, coisa impossível. Portanto, o interesse de Weber pela ética protestante, e particularmente pela teologia da predestinação, justifica-se não apenas por seu papel como desengatilhador do "espírito" capitalista, mas porque é por meio do calvinismo, mais do que por qualquer outra ética religiosa de negação, que se amarra as duas pontas do processo de desencantamento do mundo: a *eliminação da magia* e a *abolição do sentido*.

Ao afirmar o particularismo da graça e a incerteza da salvação, colocando os homens na posição de reféns de um deus absolutamente arbitrário, portador de uma "desumanidade patética" (WEBER, 2014, p. 95), era-se de esperar que a adesão ao puritanismo ascético tivesse como desdobramentos psicológicos um sentimento de desalento, de abatimento moral, de paralisia da ação. Como o próprio Weber afirma em uma das centenas de notas de rodapé d'*A ética*: "Consequência lógica seria, naturalmente, poder deduzir da predestinação o fatalismo" (WEBER, 2014, p. 218). Contudo, ele continua, "o *efeito psicológico*, no entanto, foi exatamente o contrário" (WEBER, 2014, p. 218). A doutrina calvinista, a última pá de cal atirada em qualquer pretensão que o mundo deva, por alguma razão, ser dotado de sentido, produziu, de fato, uma dedicação à práxis, uma sistematização da conduta, um impulso à ação, talvez nunca antes vistas na história. O desencantamento do mundo não

[8] Para Weber, sob a experiência do misticismo, "toda vivência religiosa perde conteúdo assim que se tenta formulá-la racionalmente, e tanto mais quanto mais avança a formulação conceitual" (WEBER, 2004, p. 218).

produziu *impotência*, produziu *engajamento*. O livro de Weber desvela então um paradoxo: o que fez com que os indivíduos se movessem rumo a uma dominação inédita do mundo, para fazê-lo "conformar e endireitar em relação a fins" (WEBER, 2004, p. 99), não foi a crença em uma doutrina racionalmente coerente que desvendava o segredo da máquina metafísica que ordena os destinos, segundo a reposição de uma unidade lógica entre o homem e o cosmos; ao contrário, foi a angústia inescapável de estar diante de um teologia absolutamente irracional, de um deus cujas regras não eram transparentes, uma entidade supramundana que condena uns ao inferno, outros ao paraíso, sem que qualquer critério ontológico, ético ou lógico tenha sido estabelecido. Retomaremos esse argumento. Quando a conexão de sentido com a ética protestante se perdeu e o capitalismo passou a andar com as próprias pernas, a pulsão de racionalização do mundo – e também da vida – se manteve, mas agora o motor que fez com que essa engrenagem desse a sua primeira arrancada não estava mais presente: o mecanismo girava sozinho e envolvia a todos como uma "rígida crosta de aço" (WEBER, 2004, p. 165).

Na análise teórica de Max Horkheimer (2002), desenvolvida em sua obra *Eclipse da razão*, em parte tributária das interpretações weberianas sobre a modernidade, o autor da *Escola de Frankfurt* propõe pensar esse processo de autonomização do "espírito" capitalista de qualquer fundamento metafísico nos termos de uma *instrumentalização da razão*. Para Horkheimer, todos os grandes sistemas filosóficos, como os de Platão e Aristóteles, o escolasticismo, o idealismo alemão, se fundavam em uma "teoria objetiva da razão", ou seja, na pretensão de construção de um "sistema abrangente" em que todos os seres estariam ordenados em um cosmos transparente e coerente, no qual poderia ser estabelecido o elo entre a existência do indivíduo e uma totalidade que a transcendia: "o grau de racionalidade de uma vida humana podia ser determinado segundo a sua harmonização com essa totalidade" (HORKHEIMER, 2002, p. 10). Para Horkheimer, nas sociedades modernas a razão objetiva havia conhecido o seu ocaso. Em seu lugar, imperava a razão subjetiva,

que pensa a racionalidade não como um “princípio inerente da realidade”, mas como uma “faculdade subjetiva da mente” (HORKHEIMER, 2002, p. 11). A razão se exila da unidade totalizante do cosmos e passa a habitar somente, e tão somente, a cabeça de cada indivíduo, cuja prerrogativa passa a se reduzir à capacidade de adequar quais são os meios mais apropriados para a consecução de um fim determinado. Se a faculdade de refletir é irremediavelmente subjetiva, e portanto imanente, não há como superar a irredutibilidade de cada mente, posto que não há algo que a transcenda. Portanto, sobre a legitimidade dos fins não há o que se indagar, pois não se pode discutir a superioridade de um objetivo sobre o outro. Nesse sentido, o problema de definição dos fins, que passava pela discussão filosófica em torno dos conceitos de verdade, justiça e beleza, desaparece diante do problema da engrenagem dos meios. Sem nos preocuparmos com a construção de uma fundamentação ontológica dos fins, vivemos aparvalhados com os meios, em uma espécie de compulsão dos meios. A razão abandona a *metafísica* e se torna uma *operação*[9]. Horkheimer reconhece, como Weber, o papel do calvinismo como um dos portadores históricos fundamentais da razão subjetiva e sua luta contra a metafísica; no entanto, o acusa de cair na armadilha que havia denunciado, pois, para ele, o “pessimismo de Max Weber” [...] “é, em si mesmo, degrau básico na renúncia da filosofia e da ciência à suas aspirações de definirem o objetivo final do homem” (HORKHEIMER, 2002, p. 12). Para Horkheimer, além do calvinismo, “através de sua doutrina do *Deus absconditus*”, outra força intelectual igualmente importante na guerra contra a metafísica foi o empirismo, “através de sua noção, primeiro implícita e depois explícita, de que a metafísica se relacionava exclusivamente com pseudoproblema” (2002, p. 22). Aqui, é possível traçar um paralelo entre a análise de Horkheimer e o diagnóstico de

[9] Para Horkheimer, a própria linguagem se tornou operacional: “A linguagem tornou-se mais um instrumento no gigantesco aparelho de produção da sociedade moderna. Qualquer sentença que não seja equivalente a uma operação nesse aparelho parece a um leigo tão sem sentido como pareceria aos semanticistas contemporâneos, os quais sugerem que a sentença puramente simbólica e operacional, isto é, a sentença puramente sem sentido, faz sentido” (Cf. HORKHEIMER, 2002, p. 27).

Weber, com a diferença de que o último parece reivindicar uma anterioridade histórica ao calvinismo ao mostrar que ele, muito antes do empiricismo inglês ou da filosofia iluminista, foi a agência propulsora do processo histórico de racionalização do mundo que levará ao utilitarismo como *ethos* da vida burguesa. Afinal, foi a "concepção puritana de vida" que "fez a cama para o '*homo oeconomicus*' moderno" (WEBER, 2004, p. 158).

Embora Weber, como Horkheimer, reconheça o movimento histórico de ruptura com a metafísica no campo do pensamento filosófico, ele percorre um caminho inusitado ao mostrar que talvez essa cesura só foi possível porque ela aconteceu primeiramente dentro do campo da própria religião, ou seja, no espaço interior do debate teológico sobre a ideia de Deus, graça, revelação, verdade. Nesse sentido, o calvinismo ruiu a metafísica por dentro, e paradoxalmente, sem que fosse essa a sua intenção. A teologia da predestinação é movida pelo esforço de construção da ideia mais perfeita de deus[10] – uma concepção irreparável do ponto de vista da sua coerência conceitual interna. O deus mais perfeito, por definição, deveria ser o deus mais transcendente, o mais absolutamente distante dos homens. O deus mais transcendente, por sua vez, é um deus soberano de si, "posto que ele e somente ele é livre, ou seja, não se submete a nenhuma lei" (WEBER, 2004, p. 94), e não deve prestar contas de seus decretos últimos, eternamente imperscrutáveis aos mortais. A homologia com a teoria sobre a soberania do filósofo político Giorgio Agamben (2002), inspirada na obra do jurista alemão Carl Schmitt (1996), torna-se aqui, de forma surpreendente, acurada. Se o soberano, no paradigma de Carl Schmitt, é aquele que decide a exceção, o deus calvinista é justamente o soberano que suspende

[10] Weber mostra que a concepção calvinista de Deus é o resultado histórico de um processo interno de racionalização teórica das imagens de mundo religiosas que se iniciou no campo da teologia cristã quando se passou a colocar o problema da redenção menos em razão do mérito dos homens e mais graças a uma "potência objetiva" do próprio Deus: "O sentimento religioso de redenção é um fenômeno que, precisamente nos mais ativos e apaixonados entre os grandes homens de oração que a história do cristianismo viu nascer desde Agostinho, está ligado à sensação certeira de que tudo se deve à eficácia exclusiva de uma potência objetiva, e não, o mínimo que seja, ao valor pessoal" (Cf. WEBER, 2004, p. 93).

o ordenamento jurídico da lei e age por meio de decretos[11]. Ele decide, de uma vez por todos, sem direito à apelação, os que serão eleitos, e aqueles que serão condenados à danação eterna, ou, para usar os termos de Giorgio Agamben (2002) como metáfora: aqueles que serão considerados *homo sacer*, vidas matáveis e insacrificáveis. Assim, a busca pela definição conceitualmente exata de deus, em termos de uma metafísica do ser divino, teve como resultado a fabricação de um deus que interrompe o fundamento ontológico do mundo ao operar através de um governo arbitrário, e no limite, aquém do sentido. Do interior do pressuposto metafísico, o calvinismo fez a metafísica implodir por dentro: uma caixa de pandora foi destampada e o caminho estava aberto para os trilhos utilitários da racionalidade instrumental. O deus mais racional havia produzido a irracionalidade mais atroz. Talvez nesse argumento resida um dos *insights* mais interessantes de Weber em sua interpretação sobre o papel do protestantismo no prelúdio do capitalismo.

Na obra *A cidade do homem*, o filósofo político Pierre Manent (1994) mostra, por outro percurso, como a filosofia moderna, em especial o liberalismo, representou uma ruptura radical com as duas longas tradições ocidentais do pensamento: a filosofia clássica e a teologia cristã[12]. Tanto para a primeira como para a segunda, parte-se da premissa de que existe uma distância entre o "ser empírico" e o "fim que persegue" (MANENT, 1994, p. 187). O homem, *incompleto* para os gregos, *impuro* para os cristãos, só realiza sua humanidade na tentativa

---

[11] N'*A Ética*, Weber estabeleceu o nexo causal entre religião e economia. Talvez fosse interessante pensar a conexão de sentido entre religião e política, calvinismo e soberania, uma vez que o livro de Calvino *Institutas da Religião Cristã* (publicado em 1536) sobre o Deus soberano que decide a exceção da salvação/condenação das criaturas foi publicado 115 anos antes do livro de Hobbes *Leviatã ou Matéria, Palavra e Poder de um Governo Eclesiástico e Civil* (publicado em 1651) sobre o Estado moderno que decide a exceção da vida/morte dos cidadãos. Ou seja, o protestantismo antecipou a modernidade também em relação ao modo de operação do Estado moderno.

[12] Ao contrário de Weber que coloca como central o papel do calvinismo no processo de racionalização do mundo, Pierre Manent pressupõe que a ruptura com a metafísica foi realizada primordialmente pelo liberalismo. Em sua obra, ele percorre as obras de Locke e Hobbes para demonstrar como o problema metafísico da substância foi substituído por um triunfo esvaziado da vontade. Como Horkheimer, Pierre Manent também acusa veementemente Weber de ter sucumbido à cilada por ele detectada: o sociólogo alemão seria um ingrato herdeiro do trabalho iniciado por Locke ao negar a possibilidade de determinar uma substância ontológica da verdade e ao se resignar de que o destino da humanidade seria uma luta incontornável entre "deuses" antagônicos (Cf. MANENT, 1994).

de superar a tensão diferencial entre o "ser" e o "dever ser". Entre o que ele é e o que ele deve se tornar há um *gap* que deve ser transposto na busca da transcendência, seja o caminho ascético da salvação, para os cristãos, seja o exercício político na *pólis*, para os gregos. Na obra de John Locke, Pierre Manent observa o corte brusco com os gregos e cristãos, pois para o filósofo inglês não há lacuna entre o *ser empírico* e o *ser acabado*, entre a potência e o ato, pois o ser humano só pode tornar-se o que ele já é, e nada mais do que isso. E o que é o homem? Para Manent, a grande interrogação metafísica, que animou por séculos querelas filosóficas e teológicas, tem em Locke um desfecho surpreendente: "Não sabemos o que é o homem" (MANENT, 1994, p. 171). Segundo Manent, o ponto de partida para a teoria política de Locke é o indivíduo solitário no estado de natureza, apartado dos seus iguais, premido por uma única urgência: a sobrevivência biológica. O fundamento da república moderna que sustenta os direitos naturais é o homem em sua condição puramente animal: "É sobre a base doentia do átomo animal em busca de alimento que Locke vai erguer a nobre arquitectura do Estado liberal e democrático" (MANENT, 1994, p. 171). Como tal, como puro ser empírico, como vida natural pulsante, o homem não precisa ser mais nada do que já é, uma vez que ele é detentor de direitos não porque é um cidadão que superou sua condição animal, mas justamente porque é um animal que, movido pela necessidade da fome, transformou a natureza por meio do seu trabalho. Para Manent, esse homem que se move apenas por um impulso vital de manter em funcionamento suas necessidades fisiológicas não possui um fundamento metafísico no qual possa se sustentar a razão da sua existência no cosmos. O homem lockeano é fundamentalmente um bicho urgido por premências biológicas, e como tal, não possui substância. O homem de Locke é um homem x, "desconhecido e inconhecível" (MANENT, 1994, p. 173). Contudo, diz Manent, a incognoscibilidade do x não perturba os modernos: "sabemos que ignoramos x e que sempre o ignoraremos" (MANENT, 1994, p. 175). Ele continua: "*Perante* nós, o espaço encontra-se vazio e livre para

elaborar metodicamente a ordem humana incontestável, a arquitectura definitivamente habitável; e mantemos esse x, por assim dizer, *atrás* de nós ou 'à parte de nós', fechado em si mesmo pela sua igualdade consigo mesmo" (MANENT, 1994, p. 174). Como uma proposição matemática irrefutável, Locke une duas premissas aparentemente antitéticas: a *necessidade* e a *indeterminação*. Porque o fundamento dos direitos encontra-se assentado na necessidade biológica – e essa sempre será irrefutável como tal –, pode-se dizer que o homem é opaco quanto ao que define a sua substância: ele pode ser tudo e nada, vários e ninguém. Ele pode criar e destruir; fabricar valores com a mesma facilidade com que dissolve instituições. De forma precisa, Manent sintetiza a contradição: "A animalidade é, em suma, o ponto de Arquimedes, interior ao mundo, interior ao homem, em que o x humano se pode apoiar para tirar uma ordem clara de sua íntima obscuridade, para se afirmar apesar de sua indeterminação, ou, mais propriamente, através dela: para afirmar a sua liberdade" (MANENT, 1994, p. 177). Paradoxalmente, portanto, os modernos só alcançaram a liberdade porque foram exauridos de qualquer substância; perambulam pela existência alegremente livres, porém vazios e dessubstancializados. Mas ainda uma questão se mantém: desprovidos de substrato metafísico, o que move os homens? Para Locke, o desejo humano não é movido pela perseguição do bem, mas pela fuga do mal – compreendido não em seu significado metafísico e denso, mas em seu sentido comezinho e banal, como *uneasiness*, mal-estar. Como espécies de "zumbis", os indivíduos vagueiam pelo mundo arrastados pelo único móvel de ação que lhes restou, esvaziado de qualquer conteúdo: a fuga do desconforto.

A interpretação de Pierre Manent (1994) sobre *o homem dessubstancializado* parece dialogar diretamente com a análise de Giorgio Agamben (2002) sobre a centralidade da "vida nua" na política moderna ocidental. No primeiro livro do seu grande empreendimento filosófico denominado *Homo sacer*, Agamben (2002) demonstra que, ao contrário de nós, os gregos possuíam dois termos para o que

denominamos vida: *zoé*, a vida natural que compartilhamos com os animais, e *bíos*, a vida politicamente qualificada que só os homens possuem. Para os gregos, o ingresso na *pólis* só se realizava por meio da exclusão da *zóe*, pois a entrada na ágora significa o abandono da condição bestial para a aquisição de uma experiência humana: como animais, somos capazes apenas de separar o prazer da dor; como animais políticos, dotados de *logos*, distinguimos o justo do injusto, o bem do mal, o belo do feio, o verdadeiro do falso. "A vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens" (AGAMBEN, 2002, p. 15). Contudo, trata-se de uma exclusão includente, porque a *zoé* está para sempre implicada – ainda que pela negação – na inauguração da *pólis*. Se a vida natural encontra-se na própria ontologia do poder soberano desde a antiguidade clássica, os modernos, contudo, introduzem uma ruptura fundamental: "o espaço da vida nua, situado originalmente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político" (AGAMBEN, 2002, p. 16). A vida nua se retira da margem e passa a habitar o próprio centro do ordenamento jurídico do Estado moderno, pois afinal, como mostra Agamben (2002), o fundamento dos direitos do homem não é o exercício da palavra no espaço público, mas a *afirmação da vida*: não a vida política, mas a vida biológica, agora elevada ao bem supremo, em nome da qual, em defesa da sua sacralidade incontestável, todos os esforços deverão ser despendidos. Em paralelo com o argumento de Manent (1994), que denunciou como o edifício do Estado moderno se funda sob a base frágil do homem premido por uma necessidade biológica, Agamben aponta para a específica aporia da política moderna, "que consiste em colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto – a "vida nua" – que indicava a sua submissão" (2002, p. 17). Agamben (2002) revela assim um paradoxo: nós nos tornamos *sujeitos* – no sentido moderno de aquisição de direitos – apenas sob condição de sermos *objetos*, pois nosso processo de subjetivação acontece em concomitância com o nosso processo de

objetificação, somos "homens" (temos direitos) porque somos "bichos" (vida nua).

Por meio de percursos teórico-metodológicos distintos, os argumentos de Agamben (2002), Manent (1994) e Horkheimer (2002) fazem ressoar, seja na imagem da "vida nua", do "homem dessubstancializado", da razão "subjetiva" e "operativa", ao diagnóstico sombrio evocado por Weber ao final d'*A ética*: quando o "espírito" do capitalismo se desprega da busca inquietante da salvação, os homens permanecem "petrificados" na sua sanha adicta pelo engajamento nas lutas do mercado, encarnados em uma "espécie auto convulsiva de auto-suficiência", mas agora já "sem espírito" e "sem coração" (WEBER, 2004, p. 166). A questão que inquietava Weber se mantém agora ainda mais atual: como a motivação para a ação se mantém em um mundo esvaziado de conteúdos ético-motivacionais, em indivíduos vazios e sem substância? No próximo tópico, proponho investigar quais são as formas de sustentação dos conteúdos da ação sob o capitalismo contemporâneo, e como as modalidades emergentes de condução da conduta são sintomas de que o processo de racionalização do mundo descrito por Weber (2004) passou por um processo de radicalização na fabricação de uma nova ascese de sistematização da vida.

## 3. A ascese contemporânea

Os puritanos ascéticos, presos à ideia de um *Outro mundo* e amarrados à tensão de alcançá-lo, haviam produzido, por meio de uma ascese intramundana, uma disciplinarização sem precedentes da práxis vital que os levou a investir na missão de conformar o mundo quanto a fins, "talhado a servir à 'utilidade' do gênero humano" (WEBER, 2004, p. 99). Essa tenacidade particular constituiu os "estímulos psicológicos" necessários ao fomento do "espírito" do capitalismo. Se ascese e capitalismo se articularam nesse momento histórico, a pergunta que gostaria de propor agora é a seguinte: ascese e capitalismo ainda se

conjugam? Permaneceríamos ascéticos nas formas de administração da vida ainda que o nexo com o dogma da predestinação tenha se esvanecido? Ou, como sugerem Luc Boltanski e Évé Chiapello (2009), estaríamos vivenciando uma fase emergente do espírito capitalista sob o regime de acumulação flexível, segundo um *modus operandi* oposto à ascese? Para os referidos autores, o novo espírito do capitalismo, que nasce no contexto da crise do fordismo/taylorismo e advento de formas organizacionais inéditas a partir da década de 1970, rejeita a organização burocrática, hierárquica e disciplinar do trabalho para propor modalidades de gestão inovadoras, que exortam nos indivíduos competências supostamente contrárias às necessárias à produção no período do pós-guerra, tais como: pró-atividade, flexibilidade, mobilidade, desapego, ousadia. Para Boltanski e Chiapello (2009), o *new manegement* se apropriou da "crítica estética" dos movimentos contra-culturais dos anos 1960 à vida monótona, mecanizada e tediosa da democracia de massas do pós-guerra, para reformular o discurso empresarial sobre o mundo do trabalho. Os indivíduos deveriam ser retirados da bestificação da especialização produtiva para serem lançados em uma aventura de realização pessoal na esfera profissional. Como apontam Pierre Dardot e Christian Laval (2016), ainda que os autores empreendam uma crítica contundente à apropriação ideológica do discurso de Maio de 1968 pela nova gestão, eles caem na armadilha de acreditar que o capitalismo contemporâneo se sustenta apenas através da "face sedutora e estritamente retórica" (2016, p. 330) do elogio à flexibilidade como nova forma de existência. O diagnóstico sobre o divórcio entre ascese e capitalismo havia sido realizado anteriormente por autores que viram na virada para a "pós-modernidade" um momento histórico em que a *sociedade da produção* cederia espaço para a *sociedade do consumo*, na qual a ética de trabalho centrada no dever da profissão e na procrastinação da gratificação (WEBER, 2004) ruiria no mesmo passo em que o "risco" (Beck, 2010), a "liquidez" (BAUMAN, 1999), o "efêmero" (LIPOVESTKY, 2009) tomariam a cena em uma

configuração societária voltada para a satisfação do gozo. Antes de propor uma solução para a questão sobre a ausência ou não de uma compatibilidade entre ascese e capitalismo no contexto contemporâneo, é necessário fazer uma reflexão sobre como se sustentam hoje os móveis das ações sociais, em indivíduos que foram, como vimos, radicalmente dessubstancializados.

No curso que Michel Foucault (2008b) ministrou no *Collège de France* em 1979 intitulado *Nascimento da Biopolítica*, o filósofo francês se propõe a empreender uma genealogia do neoliberalismo. Para o autor, o neoliberalismo não pode ser compreendido simplesmente como uma ideologia ou uma política econômica. Trata-se de uma nova modalidade de governamentalidade[13], ou seja, uma resposta prática à seguinte questão: como é possível conduzir a conduta do outro? Para Foucault (2008b), o neoliberalismo[14] apresentava três novidades centrais em relação ao liberalismo clássico: 1) o mercado não funciona de maneira automática através da naturalidade do *laissez-faire*, o mercado tem que ser criado, desenvolvido, fomentado pelo Estado; 2) a grade de inteligibilidade econômica deve ser aplicada para as relações não-econômicas; 3) o neoliberalismo não empreende uma espécie de reforma moral nos indivíduos através de mecanismos disciplinares que operam por meio da domesticação dos corpos; não pretende mudar a mentalidade dos jogadores, mas as regras do jogo. Assim, a racionalidade neoliberal institui uma nova forma de gestão: para conduzir a conduta dos indivíduos não é preciso fazê-los dobrar às disposições disciplinares, não é necessário o esforço árduo e cansativo de aparar as arestas dos insistentes desvios de conduta; para governar os homens, basta manipular as múltiplas variáveis do meio (FOUCAULT, 2008b). Aqui, o

---

[13] Foucault apresenta o conceito de governamentalidade pela primeira vez no curso ministrado no *Collège de France* no ano anterior, em 1978, intitulado *Segurança, Território, População*, quando Foucault, revistando os argumentos que ele apresentou sobre a genealogia do poder disciplinar na obra *Vigiar e Punir*, propõe pensar o poder não apenas como "domesticação" dos corpos individuais mas como formas de conduzir a conduta a partir das variáveis da população (Cf. FOUCAULT, 2008a).

[14] No curso *Nascimento da biopolítica*, Foucault pretende realizar uma genealogia do neoliberalismo ao investigar a emergência de dois sistemas teóricos: o ordoliberalismo alemão das décadas de 1930/1940 e o neoliberalismo norte-americano das décadas de 1960/1970 (Cf. FOUCAULT, 2008b).

paralelo com a avaliação weberiana sobre a modernidade se faz necessário. Afinal, qual seria a pré-condição para que os indivíduos pudessem ser "conduzidos" por uma arte de governar que opera por meio da alteração permanente dos preceitos do jogo social? Poderíamos propor como hipótese que apenas um sujeito desprovido de conteúdos ético-motivacionais, "indeterminado", "oco" e "incognoscível", o "especialista sem espírito", o "gozador sem coração" (WEBER, 2004), que nunca reflete sobre os fins, mas age compulsivamente sobre os meios, somente esse sujeito poderia de fato se tornar um *homo oeconimicus*, e como tal, ser "*responsive*"[15] às modificações nos condicionantes do meio. Essa talvez seja uma das grandes consequências heurísticas dos achados weberianos sobre os tempos modernos que nos inspiram a compreender o momento presente. O indivíduo só pode responder às mudanças das regras do jogo porque ele foi previamente esvaziado de móveis éticos da conduta assentados em algum sentido ontológico-metafísico do mundo. Em outros termos, como a análise de Weber já anunciava (2004), o processo de "desencantamento do mundo" é uma pré-condição para a emergência do *homo economicus*. E, pode-se acrescentar, para a própria possibilidade de aparecimento da governamentalidade neoliberal (FOUCAULT, 2008b). Sem uma motivação arrimada em uma "racionalidade substantiva", os indivíduos se tornam dependentes dos agenciamentos do meio: "os bens exteriores deste mundo ganharam poder crescente e por fim irresistível sobre os seres humanos como nunca antes na história" (WEBER, 2014, p. 165). Seus móveis de ação não são eticamente internalizados, dependem de *aparatos externos*. O neoliberalismo propõe então seu modelo de governo justamente a partir deste diagnóstico: os homens esvaziados são sempre *responsive*, ou seja, respondem às variáveis do jogo.

Em seu livro *Rituais de sofrimento*, Silvia Viana (2012) se propõe a analisar os *realities shows* como metáforas radicais do mundo do

[15] Michel Foucault analisa como os teóricos do neoliberalismo norte-americano fazem uso do termo *responsive* para designar um tipo específico de disposição dos indivíduos a se tornarem responsivos à ação ambiental, à mudança no jogo dos ganhos e perdas possíveis (FOUCAULT, 2008b).

trabalho contemporâneo. Para a autora, eles funcionam como laboratórios sociais em que os produtores, diretores e jurados podem experimentar, de forma elástica, as regras do jogo da concorrência entre os participantes, uma vez que os regulamentos de funcionamento das competições, os critérios dos julgamentos das competências, os parâmetros utilizados para as eliminações, podem ser alterados conforme a vontade soberana dos engenheiros do show. Em seu comentário sobre o reality *O aprendiz*, em que executivos se engalfinham entre si em provas que avaliam suas "competências" para suportar situações de tensão, cujo suado prêmio é uma vaga de emprego na empresa do empresário-apresentador do programa, a arbitrariedade das regras se mostra pujante: "*O Aprendiz* é um festival de injunções paradoxais, próprias de qualquer manual de gestão: pensar em si/pensar na equipe; comandar/obedecer; seguir regras/romper regras; ser modesto/ser pretensioso; concorrer/cooperar etc" (VIANA, 2012, p. 98). A indeterminação dos critérios não impede, contudo, que a avaliação seja mantida – a mensuração e sua consequência, a eliminação dos jogadores, é a peça da engrenagem que mantém todos em movimento, ela persiste a despeito da intransparência do julgamento; na verdade, ela só existe porque a justiça deixou de fazer sentido. "O espetáculo da realidade se estrutura como uma seleção desprovida de critérios, uma meritocracia sem mérito, uma punição sem aparência de justiça" (VIANA, 2012, p. 97). Para a autora, os realities shows duplicam, em forma de espetáculo midiático, uma lógica social que passou a funcionar no universo do trabalho sob o capitalismo flexível, em que um dispositivo permanente de avaliação do desempenho individual foi instaurado, em um contexto em que a consideração sobre a capacidade de realização de um ofício passa a ser filtrada pela observação ininterrupta dos atributos subjetivos – e infinitamente indeterminados – da personalidade. Nessas novas formas sutis de controle sobre o outro, um trabalhador não saberá ao certo porque foi demitido nem porque foi promovido, o que transforma o espaço do trabalho em um "jogo de azar" incerto e opaco. Se os

indivíduos fossem arremessados em situações cuja opacidade levaria à impossibilidade de decifrar as intenções ocultas e antecipar os comportamentos esperados, poderia se esperar que a reação psicológica plausível, seja nas provas de seleção dos reality shows, seja nas dinâmicas de concorrências do mundo corporativo, fosse a desistência, o desânimo, a astenia. Contudo, os "voluntários" dos programas de realidade e os "colaboradores" das empresas, ambos submetidos a condições de imprevisibilidade, aparvalhados por comandos que se contradizem entre si, não se prostram impotentes. Ao contrário, se encarniçam na luta para provarem sua excelência extra-cotidiana. A intransparência das regras – um poderoso motor de intensificação do engajamento dos indivíduos. Quanto mais absurdas são as regras do jogo, com mais afinco, diligência e presteza jogam os jogadores. De forma surpreendente, mais uma vez, nos voltamos para uma das mais interessantes descobertas d'*A ética*. Afinal, no mecanismo entrevisto por Weber, quanto mais patéticos eram os desígnios incognoscíveis do Deus calvinista, mais determinado se tornava o "santo autoconfiante" do puritanismo, mais sistemática se convertia sua práxis vital, mais criterioso se tornava o seu cálculo de utilidade sobre cada aspecto da sua existência (WEBER, 2004). A premissa permanece a mesma. Contudo, os jogadores dos shows de realidade e os trabalhadores das empresas contemporâneas não estão movidos pela angústia da incerteza da graça, mortificados pela dúvida inarredável sobre os seus destinos extramundanos no *Outro mundo*. Eles estão enredados em uma nova "caçada sem descanso" (WEBER, 2004), na qual o que está em definição é a própria permanência mundana no jogo social – se serão eleitos ou condenados, e até quando, no jogo ininterrupto da concorrência atual. Contudo, o mecanismo da indeterminação dos parâmetros só é operativo se outra engrenagem estiver em curso: o princípio da seleção. Ou seja, os homens só aceitam se dedicar ao jogo social sem saber ao certo como ele funciona se há uma constatação generalizada de que não há espaço para todo mundo. Não deixa de nos oferecer certa perplexidade que a ideia da

escassez tenha sido primeiro estabelecida na esfera da religião, quando o particularismo da graça na teologia da predestinação estabeleceu, por um decreto inaudito, que a salvação não era algo disponível para todos, apenas uma minoria teria acesso à existência bem-aventurada depois da morte. Quando o elo com a ética protestante se esvanesce e o "espírito" capitalista passa a se mover por sua própria conta, a premissa da seleção permanece em sua edição secularizada: o capitalismo passa a operar por meio da metáfora da guerra econômica, na qual apenas os mais fortes restarão no jogo, os demais perecerão em sua irredutível descartabilidade[16]. Todos lutam contra todos porque não há oportunidades universais de acesso, seja no paraíso calvinista, nos reality shows ou no mundo do trabalho contemporâneo. A indeterminação das regras e o mecanismo da seleção são os dois aparatos externos que parecem hoje oferecer o substrato dos móveis das ações dos indivíduos; e de forma surpreendente, ambos haviam sido antevistos por Weber (2004) em seu ensaio seminal sobre o despertar do "espírito" capitalista.

Contudo, esses dois "aparatos externos" não seriam suficientes para sustentar o funcionamento do capitalismo hoje. Como demonstrou Michel Foucault (2008a; 2008b; 2014), nenhum poder seria eficaz na condução da conduta do outro se operasse apenas por meio da violência, interdição ou repressão. O poder só é operativo quando ele produz um processo inédito de subjetivação, quando ele cria um novo sujeito. Em outras palavras, o *governo do outro* não se sustenta se ele não fomentar no próprio governado um *governo de si mesm*o. Antes de Foucault (2008a; 2008b; 2014), Weber anteviu isso quando se propôs a pensar o capitalismo não apenas como modo de produção, cálculo de capital ou regime de acumulação. Para além da preocupação de definição do capitalismo como uma instituição que se imporia sobre os indivíduos

---

[16] Em *A banalização da injustiça social*, o psicólogo Christophe Dejours mostra como a metáfora da guerra passou a percorrer o discurso do *new manegement* do capitalismo contemporâneo, quando a imposição de enxugamentos das empresas e a exclusão dos não aptos passou a ser encarrada como uma fatalidade inexorável. A guerra econômica passou a ser vista como uma guerra pela saúde do mercado, cuja retórica tornou-se abundante de expressões médico-cirúrgicas: "'enxugar os quadros', 'tirar o excesso de gordura' (Alain Juppé), 'arrumar a casa', 'passar o aspirador', 'desoxidar', 'tirar o tártaro', 'combater a esclerose ou a ancilose' etc." (DEJOURS, 2007, p. 14).

como um grande demiurgo de cima para baixo, estiolando-os por meio de imperativos brutais de exploração do trabalho, ele formula uma hipótese para a genealogia do capitalismo que passa necessariamente pela descoberta dos "estímulos psicológicos" (2004, p. 89) que ofereceram o fundamento subjetivo do engajamento dos sujeitos. A angústia perante a incerteza da graça produziu um "governo de si" próprio; parteiro, por sua vez, de uma extraordinária ascese de dominação do mundo. Na esteira de Weber, Foucault (2008a; 2008b) formula uma instigante teoria sobre o poder que só tem os meios de se exercer quando fabrica nos dominados "uma nova relação de si para consigo".

Encontramo-nos então diante de um problema: o neoliberalismo, como vimos, não pode funcionar apenas como ideologia de ocultamento da realidade ou política macroeconômica de Estado mínimo. Como arte de governar, ele precisa da criação de um novo sujeito. E, ao contrário das teses sobre o ocaso da ética do trabalho e o imperativo do gozo na sociedade de consumo, esse novo sujeito – e essa é a hipótese central que gostaria de formular aqui – é profundamente ascético, como eram irremediavelmente ascéticos os santos empedernidos do puritanismo. Afinal, para jogar um jogo que induz uma alteração perpétua das regras e age por meio de mecanismos permanentes de seleção, para se arriscar em um jogo social que todos nós exercitamos – com bastante zelo, por sinal –, todos os dias, é preciso que tenhamos internalizado uma nova espécie de *ascese*. Como faziam os obstinados calvinistas, submetemos nossa vida a uma racionalização sistemática, que não deixa escapar nenhum ínfimo detalhe da nossa existência. Hoje nós nos inspecionamos, com um rigor que faria inveja a qualquer Benjamin Franklin, do momento que nós acordamos ao momento em que nos deitamos (e provavelmente até mesmo durante os sonhos). Entretanto, somos ascéticos de uma maneira nova, pois a "auto-*inspeção* sistemática" (WEBER, 2004, p. 105) ganhou uma versão inaudita: nos examinamos como um *capital humano* que deve ser permanentemente valorizado.

Em seu curso *Nascimento da biopolítica,* Michel Foucault (2008b), nas aulas dos dias 14 e 21 de março de 1979[17], não percorre o caminho óbvio de interpretar o neoliberalismo como uma simples reatualização da premissa do naturalismo ontológico do mercado, mas se volta para o que ele considera específico dessa nova racionalidade governamental. Daí seu interesse pela investigação de uma teoria formulada pelos neoliberais norte-americanos: a tese do capital humano. Segundo Foucault (2008b), os autores do neoliberalismo da Escola de Chicago empreendem uma crítica à interpretação do liberalismo clássico sobre o trabalho, ao afirmarem que Adam Smith e David Ricardo reduziram o problema do trabalho à variável quantitativa do tempo de trabalho, sem nunca "se encarregar da análise do trabalho em sua especificação concreta e em suas modulações qualitativas" (FOUCAULT, 2008b, p. 305). Para eles, o que é determinante não é saber onde o trabalho se situa no processo produtivo, mas de se colocar "do ponto de vista do trabalhador e fazer, pela primeira vez, que o trabalhador seja na análise econômica não um objeto, o objeto de uma oferta e de uma procura na forma de força de trabalho, mas um sujeito econômico ativo" (FOUCAULT, 2008b, p. 307-308). Na virada subjetivista para a perspectiva do trabalhador, os neoliberais norte-americanos partem do pressuposto de que, para aquele que trabalha, o salário não é encarado como o preço de venda da sua força de trabalho, mas como uma renda. O desencadeamento lógico segue: mas quem é capaz de produzir renda? Apenas um capital. E qual é o capital que produz a renda-salário? Ora, o próprio sujeito: todas as

[17] É interessante observar que Foucault ministra esse curso em 1979, data simbólica do advento do neoliberalismo, com a eleição da primeira-ministra do Reino Unido Margareth Thatcher, seguida, dois anos depois, em 1981, pela vitória eleitoral do presidente dos Estados Unidos Ronaldo Reagan. Foucault se interessou pelo neoliberalismo como tecnologia de governo antes das políticas econômicas terem sido implementadas a partir da década de 1980, quando a maioria dos estudos sociológicos, em sua grande maioria de inspiração marxista, se voltam para os impactos nas formas de organização do trabalho e no recrudescimento da desigualdade social. O curso *Nascimento da biopolítica* é considerado o único trabalho de Foucault sobre a história contemporânea, embora todos seus empreendimentos arqueológicos e genealógicos sobre a emergência de dispositivos singulares de poder e processos particulares de subjetivação na história ocidental, principalmente focados nos séculos XVII, XVIII e XIX (FOUCAULT, 1987; 1988), e sua investigação heurística sobre a formação de uma subjetividade cristã nos primeiros séculos do monasticismo católico (FOUCAULT, 2014) ou sobre o "cuidado de si" na Antiguidade clássica, em seus últimos estudos (FOUCAULT, 2011), fossem, todos eles, tentativas de formular uma "ontologia do presente", ou, em outros termos, uma inquirição sobre como nós nos tornamos quem somos.

competências, adquiridas ou inatas, que o tornam capaz de desenvolver uma determinada atividade. Assim, define-se o capital como algo que é "praticamente indissociável de quem o detém" (FOUCAULT, 2008b: p. 308). Portanto, o problema da alienação do trabalho, provocado pelo estranhamento em relação a si mesmo em um processo produtivo de expropriação da força laboral, é eliminado de um golpe só. Não há antagonismo inconciliável entre donos dos meios de produção e vendedores de força de trabalho; uma vez que os meios de produção são os atributos, capacidades, aptidões de que somos portadores, todos somos detentores dos próprios meios de produção – todos somos capital, *capital humano*. Tem-se, assim, o tema-programa próprio do neoliberalismo, estranho ao esquema conceitual do liberalismo clássico: o *homo oeconomicus* "não é em absoluto um parceiro da troca", mas um "empresário de si mesmo" (FOUCAULT, 2008b, p. 310-311).

A teoria neoliberal norte-americana não para, contudo, por aí. Ela introduz outra novidade: a grade de inteligibilidade econômica passa a ser o parâmetro de medição não apenas das atividades realizadas no mercado, mas de todas as relações humanas, incluindo aquelas que se situavam até então em um espaço considerado não pertencente ao domínio econômico, como a relação conjugal e o cuidado com os filhos (FOUCAULT, 2008b). O capital humano não é simplesmente aquilo que somos capazes de fazer como ofício, o *savoir-faire* ou *know-how*, ou seja, a *expertice* que adquirimos ao longo da formação de uma carreira. É tudo o que nos constitui enquanto *subjetividade*: o temperamento herdado geneticamente, a aparência física, a estrutura de personalidade, a trajetória biográfica pessoal, as experiências acumuladas de vida, o histórico de relações afetivas, a formação educacional e profissional, as redes de sociabilidade. Assim, tudo aquilo que somos – dos nossos corpos aos nossos afetos – é um capital humano que deve ser constantemente agenciado para a sua valorização. Cada detalhe da nossa existência deve ser submetido ao escrutínio da inteligibilidade econômica: quantas calorias possuem as coisas que comemos; quais os exercícios mais

adequados para acelerar o metabolismo e tonificar os músculos; que performances agenciamos na nossa sexualidade; como tornar nossos afetos produtivos; que procedimentos são necessários para desenvolver nossa espiritualidade; como construir uma narrativa de si nas redes sociais. Tudo que foi acima descrito não pode ser caracterizado como experiências hedonistas de uma sociedade de consumo. Não é a busca pelo gozo que orienta a perseguição de um ideal de excelência nas múltiplas esferas da vida, na comida, no sexo ou no transe místico, mas a obediência a um imperativo que atinge igualmente a todos: o capital humano não pode quedar estagnado, ele tem que estar em produção permanente, como uma "máquina-fluxo" (FOUCAULT, 2008b), que engole *inputs* e vomita *outputs*; um motor infinito que gera novas rendas, materiais e psíquicas. Tudo o que foi descrito acima não é consumo, é trabalho. Quando se matriculam nas academias para fazer a última modalidade de ginástica; se esforçam para cultivar uma nova rede de amigos; iniciam um curso para meditação transcendental; dão duro desde de manhã nas redes sociais ao postar uma foto cuidadosamente selecionada para obter avaliações positivas; os sujeitos não estão consumindo, eles estão trabalhando.

Nos realities shows de transformação estética, em que participantes mudam o visual, fazem cirurgias plásticas, consertam os dentes, sugam gorduras, eliminam rugas, perdem peso, Silvia Viana (2012) observou que a disposição dos sujeitos de "topar o desafio" de experimentarem um "*makeover*" radical de si mesmos, em rituais de humilhação em que a compleição corporal, a aparência física e o modo de se vestir dos "voluntários" são achincalhados por parentes, amigos, consultores e o público em geral, não podia ser compreendida apenas na chave de um desejo de "fruir" a experiência prazerosa de uma metamorfose estética que os tornariam, ao fim do processo, "pessoas melhores". Para Viana (2012), todo o processo extremo de reciclagem, em que "são jogados no lixo, além das roupas e cabelos, dentes, peles e rugas" (2012, p. 112), configura-se como um "calvário", pois o processo fisicamente doloroso

de se submeter a “sucções, incisões, sangramentos, colocação de próteses etc” (2012, p. 112) é combinado ao achincalhamento moral que acusa o *corpo-réu-voluntário* de ser inoperante no “cuidado” do próprio capital, seja por preguiça, autoindulgência ou covardia. O engajamento no melhoramento perpétuo do próprio capital humano, que exige que os indivíduos nunca se acomodem em uma determinada “zona de conforto” e sempre convulsionem sua vida em “saltos de auto-revolução” (VIANA, 2012), revela a dimensão sacrificial do capitalismo contemporâneo, que escapa muitas vezes aos analistas que insistem em interpretar o momento presente como uma procura maníaca por um gozo interminável. O sacrifício para se manter “funcional” em uma máquina de seleção permanente dos “aptos” e eliminação compulsória dos “irrelevantes” impõe aos indivíduos uma conduta ascética de valorização perpétua do capital humano, em todas as suas variáveis, da capacidade de gerir um corpo à competência de performar as emoções. Contudo, a nova ascese não visa à transcendência, como pretendiam os puritanos que, na perseguição obstinada por uma salvação vacilante, buscavam se convencer de que eram eleitos. Trata-se de uma ascese imanente, voltada ao investimento ininterrupto na *carne-subjetividade-capital*: uma matéria plástica e semi-movente que deve ser modificada, adaptada, renovada, na qual se pode realizar um *plus* de *mais-trabalho*, na expectativa de que um *mais-valor* seja extraído. Para Viana (2012), “não estamos em uma ‘sociedade da produção’ nem na ‘sociedade do consumo’. Melhor seria chamá-la de ‘sociedade do investimento’, na qual não há a protelação do gozo ou o queimor da satisfação imediata, ou melhor, ambos os aspectos assumem uma nova relação” (2012, p. 117).

Assim, a conjugação entre ascese e capitalismo (WEBER, 2004) não desaparece na sociedade contemporânea. Ao contrário, a ascese assume outra configuração a partir das formas emergentes de governo do outro que passa pela fabricação de um novo governo de si: uma modulação infinita do eu por meio da valorização contínua do capital humano. A exigência de uma conduta ascética-sacrificial no “espírito” do capitalismo

contemporâneo indica que o diagnóstico sobre a centralidade do gozo e o declínio da ascese havia perdido de vista que, como argumentam Dardot & Laval, "nós não saímos da 'jaula de aço' a que se referia Weber" (2016, p. 330). Mais do que isso, "seria melhor dizer que cada indivíduo é obrigado a construir, por conta própria, sua 'jaula de aço' individual" (2016, p. 330). A individualização da "jaula de aço" tem relação direta com as metamorfoses do mundo corporativo e as mudanças nas formas de subjetivação dos trabalhadores, que incluem, entre outros processos, o que alguns autores denominam de processo de "uberização" do trabalho. Segundo Abílio (2017), a uberização, para ficarmos apenas nesse exemplo, representaria um novo estágio da exploração/subsunção/flexibilização do trabalho ao introduzir novas "formas de controle, gerenciamento e expropriação do trabalho" (2017). Para a autora, "a uberização consolida a passagem do estatuto de trabalhador para o de um nanoempresário-de-si permanentemente disponível ao trabalho; retira-lhe garantias mínimas ao mesmo tempo que mantém sua subordinação; ainda, se apropria, de modo administrativo e produtivo, de uma perda de formas publicamente estabelecidas e reguladas do trabalho" (ABÍLIO, 2017). O trabalhador por aplicativo, desprovido de qualquer vínculo empregatício e direitos trabalhistas, ao trabalhar para uma plataforma digital que ordena as regras do jogo, se vê obrigado a administrar o seu próprio trabalho. Em uma estrutura cujos parâmetros são maleáveis, e, portanto, imprevisíveis, o microempreendedor de si mesmo deve criar as estratégias de gerenciamento dos custos, de intensificação da produtividade, de desdobramento das jornadas, de luta contra a concorrência, em uma situação móvel de mercado competitivo, em que uma multidão anônima e engajada de usuários desempenha o papel de fiscal implacável da qualidade dos serviços. O trabalhador por aplicativo, que não vende sua força de trabalho em um mercado formal, mas supostamente investe seu "capital humano" em uma empresa do "e-marketplace", é um trabalhador por conta própria, submetido a uma

seleção permanente cujos critérios são mutáveis. Nessa situação incerta, a ascese torna-se uma fatalidade. Só sobreviverão na disputa os trabalhadores empenhados na intensificação da valorização de seu capital, só se manterão no jogo os diligentemente ascéticos – e tanto mais ascéticos quando mais ilegíveis forem as regras, "sob formas de controle e expropriação ao mesmo tempo evidentes e pouco localizáveis" (ABÍLIO, 2017).

Nesse texto, propus pensar sobre a atualidade da análise de Weber sobre o processo de racionalização do mundo à luz da configuração contemporânea do capitalismo, que ressignifica a ascese através da capitalização de si mesmo. Parece-me que mais do que uma reelaboração da ascese, observa-se uma radicalização da instrumentalização da razão quando o impulso racionalizante passa a se dirigir não apenas ao desempenho de uma profissão como vocação, mas para todos os aspectos da subjetividade dos indivíduos, incluindo sua vida afetiva, conjugal, familiar, erótica, mística. Nesse sentido, torna-se pertinente revistar o diagnóstico weberiano sobre o processo de autonomização das esferas, elaborado em seu ensaio teórico-reflexivo *Consideração intermediária* (WEBER, 1982) e na conferência *Ciência como vocação* (WEBER, 1982). Nos dois textos, Weber propõe uma macro teoria sobre como, na modernidade, as múltiplas esferas valorativas, como a religião, a economia, a política, a arte, o erotismo e a ciência, se autonomizaram uma das outras e passaram a portar suas próprias "legalidades intrínsecas" (1982). A quebra da unidade e a pulverização dos significados seria o resultado final do longuíssimo processo de desencantamento do mundo, que levou à eliminação do monopólio de uma esfera na definição do absoluto. O mundo não pode mais ser encarado como portador de um único sentido ontológico-metafísico. Sem a posse sobre o absoluto, as esferas de valor entrariam em concorrência entre si para negociar entre os indivíduos sentidos divergentes da ação social, como deuses desencantados que "lutam para conseguir poder sobre a nossa vida e retomam novamente sua luta eterna entre si"

(WEBER, 1976, p. 176). Como os velhos deuses do politeísmo, cada esfera disputaria o significado último da existência dos indivíduos, sem que fosse possível adotar qualquer parâmetro substantivo que pudesse determinar qual é melhor do que o outro. E caberia a cada um de nós, no plano pessoal, decidir a qual desses deuses – ou demônios – nós devemos obediência e a qual devemos entregar "os cordões da nossa própria vida" (WEBER, 1976, p. 176).

Nesse processo, a religião assume de novo o protagonismo, pois, para Weber, as éticas religiosas de rejeição do mundo são as primeiras esferas a se autonomizarem das demais, quando, através da anunciação profética de uma palavra cáustica, tencionam sua relação com o mundo ao enxergarem no mesmo a existência do mal. A convocação do profeta que conclama seus seguidores a abandonar os seus é o primeiro corte disruptivo com a comunidade primitiva do clã natural (WEBER, 1982). Ao produzir a cesura inaugural em uma totalidade una e indivisa, as religiões de negação do mundo, criam, de forma paradoxal, a ética universalista da fraternidade, que propõe que o amor deve ser dirigido não apenas aos irmãos de sangue, mas a todos os homens, aos próximos, aos estranhos e, no limite, aos inimigos. Diante da dissolução do uno, as demais esferas, à medida que passam por seus processos internos de racionalização e fundam seus próprios significados últimos, rompem com a exigência ética do amor universal e abstrato ao propor que os indivíduos conduzam suas ações por outros móveis de sentido: o cálculo de custo-benefício no mercado (economia); o princípio de agir *sine ira et studio* do burocrata (política); o fascínio pela forma como algo válido em si mesmo (arte); a comunhão do amor sexual (erotismo); e por fim, a pulsão, sem perspectivas de saciedade à vista, pelo aperfeiçoamento ilimitado do conhecimento (ciência). A ética universalista da fraternidade é o parâmetro substantivo em relação ao qual as outras esferas fabricam, por oposição, suas "legalidades" próprias. O *cálculo*, a *burocracia*, a *forma*, a *sexualidade*, o *progresso científico* tornam-se orientações para a ação que se afirmam, por razões diferentes, como posições valorativas

radicalmente antifraternais. Para Weber, a arte e o erotismo, em particular, assumem um papel particular nas sociedades modernas pois, em um cosmos crescentemente racionalizado quanto aos fins, o deleite estético e a febre erótica[18], por serem portadores de forças irracionais e oferecerem experiências quase místicas, em concorrência com a própria religião, representariam possibilidades de fuga do mundo, uma salvação intramundana (WEBER, 1982).

Contudo, a racionalidade neoliberal parece, de algum modo, produzir uma mudança na dinâmica do "politeísmo dos valores", descrita de forma instigante por Weber (1982) há mais de um século. A tecnologia política do capital humano transforma, como vimos, a economia em uma grade de inteligibilidade que pode ser aplicada a todas as relações até então percebidas como não econômicas: a parceira conjugal, a criação dos filhos, a sociabilidade com os amigos, as interrupções do ócio, as escapadas das férias, as atividades nas redes sociais. Nada escaparia a essa grade de inteligibilidade, nem mesmo as esferas de valor que representavam o contraponto salvífico, ainda que irredutivelmente humano, à "rígida crosta de aço" do mercado, como o arrebatamento estético e o devaneio erótico. Hoje, a arte e o erotismo foram, em alguma medida, submetidas à prova da eficácia do cálculo quanto aos fins. São aspectos da vida que também devem passar pelo escrutínio vigilante da autoinspeção sistemática. Ao se tornarem *performances do eu* na produção sistemática do capital humano, são esferas igualmente capitalizáveis quando as encaramos como "investimentos" a serem realizados na contínua fabricação de si do capital-subjetividade. Quando a esfera estética e a esfera erótica se submetem à lógica do investimento no capital humano, elas não podem ser mais a fuga do mundo que nos permitia escapar das "frias mãos ósseas das ordens racionais" (WEBER,

---

[18] Weber, ao descrever a esfera erótica, afirma: "Do ponto de vista do erotismo, porém, esse significado, e com ele o conteúdo de valor da própria relação, baseia-se na possibilidade de uma comunhão, experimentada como uma unificação completa, como um desaparecimento do 'tu'. É tão esmagadora que pode ser interpretada 'simbolicamente': como um sacramento. O amante considera-se preso à essência da verdadeira vida, que é eternamente inacessível a qualquer empresa racional. Sabe-se livre das frias mãos ósseas das ordens racionais, tão completamente quanto da banalidade da rotina cotidiana" (WEBER, 1982, p. 397).

1982), pois elas se tornaram objeto da mesma empresa racional da qual desejavam se livrar. A arte e o erotismo passam a fazer, em alguma medida, igualmente parte da ascese contemporânea.

O caráter plural do "politeísmo dos valores" (WEBER, 1982) pode se perder quando a lógica da empresa de si passa a atravessar todas as esferas valorativas, o que produz um "novo sujeito unitário" (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 327), cuja subjetividade antes múltipla, antagônica e conflitiva parece se achatar em uma homogeneidade compulsória do capital humano. O novo poder não pretende se impor contra o desejo do indivíduo. Ao contrário, ele almeja a coincidência plena entre poder e desejo, de modo que dominação e liberdade não sejam contrapostos. Nessa arte ardilosa de governar da racionalidade neoliberal, o que o sujeito deseja é justamente o que o poder espera dele. O governo do outro torna-se indissociável do governo do si, como dois platôs que se sobrepõem sem que seja possível distingui-los. Na zona de indeterminação entre poder e desejo, entre desempenho e gozo[19] (DARDOT & LAVAL, 2016), não há escape possível, pois a transgressão encontra-se no mesmo plano que a norma. Nessa captura total do desejo, não há mais possibilidade de salvação para este mundo, pois só se pode fugir do mundo quando o sujeito ainda conserva uma pluralidade de valores em si mesmo, o que se tornou inviável diante de um achatamento produzido por uma "homogeneização do discurso do homem em torno da figura da empresa" (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 326).

Assim, o diagnóstico weberiano sobre o *desencantamento do mundo* é radicalizado nos tempos atuais, pois a racionalidade da ascese passa a cruzar campos da existência que ofereciam contrapontos valorativos a ela. Nesse mundo absolutamente desencantado, onde nenhuma totalidade ontológico-metafísico poder ser estabelecida e as regras de funcionamento do jogo são opacas, os indivíduos, radicalmente

[19] Para Dardot & Laval, "o sujeito neoliberal é produzido pelo dispositivo 'desempenho/gozo'" (2016, p. 354). Nesse dispositivo, o processo de subjetivação se dá por meio "de uma '*ultra*ssubjetivação', cujo objetivo não é um estado último e estável de 'posse de si', mas um além *de* si sempre repelido e, além do mais, constitucionalmente ordenado, em seu próprio regime, segundo a lógica da empresa e, para além, segundo o 'cosmo' do mercado mundial" (2016, p. 357).

dessubstancializados, contudo, não abaixam as armas e desistem da luta. Aprisionados na *rígida crosta dos meios*, os indivíduos engajam-se, cegos e ascéticos, e tanto mais ascéticos quanto mais cegos forem, na mecânica política da governamentalidade neoliberal.

## Referências

ABÍLIO, Ludmila. *Uberização do trabalho: subsunção real da viração*. In: Blog da Boitempo, publicado em 22 de fevereiro de 2017. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2017/02/22/uberizacao-do-trabalho-subsuncao-real-da-viracao/>. Acesso em 25 de agosto de 2019.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 2001.

BECK, Ulrich. *Sociedade de risco: Rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Ed. 34, 2010.

BOLTANSKI, Luc & CHIAPELLO, Évé. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CÔRTES, Mariana. Weber e Foucault: Origens religiosas da modernidade. In: Fabiana A. A. Jardim & Ana Lúcia Teixeira & Osvaldo Javier López-Ruiz & Maria Helena Oliva-Augusto (orgs.). *Max Weber e Michel Foucault: Paralelas e Intersecções*. São Paulo: EDUC, FAPESP, FFLCH, 2018.

DARDOT, Pierre & LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: Ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEJOURS, Christophe. *A banalização da injustiça social*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

________. *A história da sexualidade I: a Vontade de saber*. Rio de janeiro: Edições Graal, 1988.

________. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

________. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

________. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

________. *Do governo dos vivos*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2002.

LIPOVETSKY, Giles. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MANENT, Pierre. *A cidade do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

PIERUCCI, Flávio. *Desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia, Ed. 34, 2003.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. São Paulo: Scritta, 1996.

VIANA, Silvia. *Rituais de sofrimento*. São Paulo: Boitempo, 2012.

WEBER, Max. *Ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1982.

________. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

# 6

## Max Weber:
## ciência e política diante da irracionalidade do mundo

*Ulisses do Valle*

Os cem anos que se passaram desde a conferência de *Ciência como Vocação*, longe de tornarem defasadas as ideias ali colocadas, parecem enfatizar sua atualidade. Apesar da diferença gritante de contextos, algo ali acontecia de modo a reconhecer uma constelação de premissas que ainda se mantém de pé para todos aqueles que decidem arriscar-se a viver da ou pela ciência – e que, ao fazê-lo, são obrigados a se confrontar com a questão pelo sentido da ciência em relação à vida e à existência humana. Para tentar alcançar uma visão clara e sistemática sobre essas premissas, utilizaremos uma estratégia dupla: a primeira é considerar a enunciação de *Ciência como Profissão e Vocação* como enraizada numa situação específica, tentando conectar seu sentido último com essa situação; a segunda, que compreende essa primeira, consiste em considerar *A Ciência como profissão e vocação* numa dimensão de intertextualidade que mantém com outros textos weberianos, especialmente com *Política como profissão e vocação*, situando-a num quadro de problemas mais gerais que, supomos, atravessa boa parte da obra de Weber, especialmente os últimos seis ou sete anos de sua produção – recuando pelo menos até o texto sobre *O sentido da "liberdade" valorativa nas ciências sociais e econômicas*, escrito em 1913 e ampliado em 1917.

Max Weber proferiu a famosa conferência em novembro de 1917, em Munique, a pedido da Associação dos Estudantes Livres. Além dela, Weber proferiu mais uma conferência, provavelmente em janeiro de 1919, com título semelhante, mas orientada para outra esfera da cultura: *Politik als Beruf*. Independentemente do lapso de tempo exato entre as duas conferências, o que importa para nós aqui é que ambas estavam imersas numa atmosfera comum que as aproxima não apenas quanto ao propósito último para o qual foram escritas, mas também e especialmente, quanto a um conjunto de premissas que, supomos, podem ser subtraídas de uma leitura conjunta de ambos os textos. Esta atmosfera comum estava expressa em um ambiente de angústia generalizada desencadeado pela 1ª Guerra Mundial, quando a derrota alemã era iminente ou já decretada. Ambas as falas de Weber foram dirigidas para um auditório de jovens estudantes, que geralmente portavam uma série de expectativas nem sempre realistas o suficiente para fazer frente aos desafios de uma época marcada pelo desencantamento e pela irracionalidade do mundo.

Ao realizarmos uma tal leitura conjunta, certamente cada um de nós poderá se ater a pontos diferentes que integrem sejam os fins sejam as premissas envolvidas em cada um dos textos ou mesmo o conteúdo dos argumentos e reflexões de Weber. Mas ninguém poderá negar que, diante de todas elas, numa comparação entre os dois textos, salta aos olhos um problema em particular: o problema da irracionalidade, ética e cognitiva, do mundo. Em outras palavras, o absurdo como ponto de partida tanto para o conhecimento quanto para a decisão ético-política. A questão do sentido da existência humana ou, mais especificamente, a questão da ausência de sentido transcendente ou imanente a ela, ora em relação ao plano cognitivo, ora no plano ético-político, constitui, mais do que o pano-de-fundo, o ponto de partida da reflexão weberiana sobre as atividades científica e política consideradas como vocação.

O problema da irracionalidade cognitiva do mundo, em Weber, se deixa notar numa confluência de aspectos que se reforçam e enfatizam

uma desconexão permanente entre o mundo e o conhecimento que temos dele. O fazer científico se dá no exercício da superação constante e infatigável dessa desconexão. O primeiro desses aspectos a ganhar relevo na obra de Weber foi a própria premissa epistemológica que, retrocedendo a Kant e se radicalizando no neokantismo de Heinrich Rickert, diferencia entre fenômeno e coisa-em-si. Em Kant essa distinção se fundamenta mediante o postulado de uma subjetividade transcendental cujas formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento constituiriam a unidade a partir da qual a multiplicidade da experiência é sintetizada, ordenada e representada. A representação, por isso, nunca diz respeito às coisas em si mesmas, mas apenas àquilo que das coisas pode ser representado pela limitada faculdade cognitiva humana. Rickert, além de manter intacto o transcendentalismo de Kant, radicaliza a distinção entre a realidade empírica, por um lado, e o conhecimento da realidade empírica, por outro. Para ele, não há uma relação mimética, nem tampouco de correspondência ou reprodução entre conceito e realidade empírica, entre representação e experiência: a relação é, antes, de seleção e de construção. O conceito é sempre uma transformação seletiva da realidade empírica, reduzindo sua complexidade infinita e ordenando-a segundo dois princípios fundamentais: a semelhança e a diferença. Considerada em si mesma, a realidade empírica constitui uma manifestação contínua de qualidades heterogêneas cujo menor fragmento concreto, além de absolutamente único e singular, corresponde a algo infinito e inexaurível para o conhecimento humano. A investigação científica ordena a realidade empírica ou através de conceitos gerais, que representam e classificam as coisas segundo relações de semelhança – como diria Nietzsche, através do esquecimento e da insensibilidade para a diferença – ou a partir de conceitos individuais, que representam os fenômenos em sua singularidade qualitativa com relação a valores (RICKERT, 2009, p. 91-107).

Rickert pensava poder deduzir uma hierarquia de valores sob o critério de sua universalidade e, a partir dela, fundamentar a objetividade

do conhecimento histórico e de suas representações da realidade (em sua singularidade). É neste ponto em particular que Weber se afasta de Rickert. Weber não partilhava a crença na universalidade dos valores. Os valores só têm existência real na prática concreta das pessoas historicamente situadas e, como tais, só existem em conflito manifesto ou latente com outros valores. Se com Rickert a relação teórica a valores que supostamente contam com o assentimento de todos funciona como fundamento da objetividade do conhecimento histórico, com Weber ela é um procedimento inicial de enorme relevância, mas não pode funcionar como fundamento exatamente porque o valor a partir do qual a realidade foi conceitualmente representada não é universal, não vale para todos e está em conflito com outros valores e, portanto, com outras potenciais representações. O conhecimento conceitual, seja empírico ou especulativo, além de não reproduzir a realidade tal como ela é, vê-se em meio a um perpétuo conflito de interpretações derivado das relações de valor nas quais está inserido. A desconexão entre conhecimento e realidade não é superada pela relação a valores. Percebe-se que este aspecto da irracionalidade cognitiva do mundo a coloca imediatamente lado a lado com a irracionalidade ética. A ausência de valores universais e, mais ainda, o perpétuo conflito entre as diferentes posições axiológicas, impõe a conclusão de que o conhecimento não pode se fundamentar objetivamente nos valores.[1]

---

[1] Apoiando-se em Rickert, Weber (2012, p. 48, n. 2) afirma a existência de uma infinitude intensiva (*intensiven Unendlichkeit*) que constitui/atravessa/caracteriza toda e qualquer multiplicidade empiricamente dada (*empirisch gegebenen Mannigfaltigen*), sendo a ausência dessa premissa um dos erros e falhas lógicas às quais sucumbia o trabalho de H. Münsterberg. Não se trata, como se pode pensar, da infinitude do todo, mas de algo ainda mais radical, que é a infinitude de cada parte do todo – sujeita, pois, a receber uma variedade infinita de interpreta-ções/representações. Tanto em Rickert quanto em Weber, por isso, há uma distinção clara entre ser e conhecer, entre a realidade tal como ela é em si mesma e a realidade tal como pode ser conhecida e representada por nós. É por isso que, com ambos, a epistemologia ganha primazia sobre a ontologia: pois a esfera do ser encontra-se para nós sempre já predicada pela esfera do conhecer. O conhecimento do singular, isto é, da realidade individual e irrepetível, não trata nunca da singularidade em si mesma, que é sempre inexaurível para o intelecto humano, mas da singularidade qualitativa, relativa a valores que dão a determinado conteúdo o caráter da insubstitubilidade com relação a valores. É apenas com relação a valores, portanto, que algum conteúdo individual ganha um significado que o destaca do horizonte infinito que constitui o fluxo de qualidades heterogêneas que é a própria realidade em si mesma. O grau de arbitrariedade dessa seleção que termina na construção de um acontecer singular e da cadeia de eventos que o constitui depende, portanto, da abrangência maior ou menor dos valores que orientaram a respecti-va seleção. Não havendo, entretanto, valores universalmente válidos tampouco pode haver uma representação objetiva da realidade singular ancorada simplesmente na relação a valores. O que decide a validade das proposições

Outro aspecto da irracionalidade cognitiva do mundo e que, neste caso, entra em conflito direto com o sentido vocacional da atividade científica, diz respeito à historicidade própria do domínio científico. Diferentemente da arte, que forma uma totalidade de sentido completa, com um início e um fim inscritos nela mesma, a obra científica é dependente de pesquisas passadas, por um lado, e está condenada a se tornar obsoleta por pesquisas futuras, por outro. Ao contrário da obra de arte, que não pode tornar-se obsoleta, a obra científica está condenada a sê-lo, mais cedo ou mais tarde. Ora, essa necessidade pela qual o conhecimento científico se torna obsoleto coloca por si só o problema do sentido da ciência e, com ele, do conhecimento e, por extensão, da própria vida. Afinal, porque se engajar integralmente em algo que nunca chega ao fim? Mais ainda, esse problema é reforçado a partir da referência de Weber à constatação de Tolstoi: a atividade científica, e o processo de racionalização e intelectualização ao qual está aderida, submetendo a cultura a um enriquecimento contínuo e sem fim, subtrai o sentido da morte e, por isso, também o sentido da vida: pois coloca a finitude da vida em direto antagonismo com o progresso infinito da cultura, do qual os indivíduos podem se apossar apenas de uma mínima e efêmera parcela.[2]

Um terceiro aspecto a ser destacado e que reforça a irracionalidade cognitiva do mundo consiste num desdobramento que Weber percebe como subjacente a esse progressivo enriquecimento da cultura pelo saber científico. Trata-se de seu caráter paradoxal, em razão do fato de que este progresso se desenvolve como uma especialização crescente do saber: isto é, como um conhecimento que acumula cada vez mais saber sobre

historiográficas é, antes, sua lógica explicativa própria antecedida pela própria discussão analítica dos valores que fundamentam as representações em disputa.

[2] A própria dinâmica da divisão social do trabalho, cuja diferenciação funcional se dá mediante especialização e hierarquização de tarefas, multiplica de tal forma os fins da ação e do conhecimento que se restringe cada vez mais o espaço para o questionamento e a reflexão dos fins últimos. Daí porque o saber especializado, ao invés de levar ao aperfeiçoamento moral e cognitivo prometido pelas filosofias da história de teor iluminista, conduz, ao contrário, a um desvanecimento e esfacelamento – um esquecimento – dos fins e fundamentos últimos que orientam a ação humana: esta, por assim dizer, encontra-se em certa medida perdida na variedade de fins desarticulados da totalidade da vida e da experiência humanas.

temas ou problemas cada vez mais restritos. Longe de levar a um aperfeiçoamento cognitivo cumulativo e crescente, esse tipo de progresso, ao contrário das promessas iluministas, aumenta nossa ignorância relativa. Não se trata apenas de uma amarga renúncia a uma concepção faústica de humanidade e personalidade, mas da constatação de sua impossibilidade. Diante da infinidade da realidade empírica, e da complexificação crescente das relações sociais impostas pela dinâmica da diferenciação social e da divisão do trabalho nas sociedades modernas, a especialização do conhecimento é uma espécie de imperativo que, longe de levar à autonomia intelectual kantiana, gera desorientação e aumento da ignorância relativa – por mais saber que reúna um indivíduo ou mesmo uma cultura, haverá sempre infinitamente mais *a saber*. Daí o fato de um selvagem, diz Weber, conhecer incomparavelmente melhor as ferramentas de sua cultura do que o homem civilizado do ocidente moderno (WEBER, 2012c, p. 342).

Mas há ainda um quarto aspecto da irracionalidade cognitiva do mundo. Ele não apenas guarda uma relação de afinidade com os dois últimos como também os reforça. Trata-se do que Weber chamara *Entzauberung der Welt*, frequentemente traduzido por desencantamento do mundo – a tradução literal, como se sabe, seria desmagificação do mundo. Em linhas breves, o conceito diz respeito à gradativa supressão dos meios mágicos e, ulteriormente, éticos de salvação. Há, por assim dizer, duas grandes fases do longuíssimo processo de racionalização que termina no completo desencantamento do mundo. A de substituição dos princípios mágicos pelas teodicéias e metafísicas religiosas das religiões de salvação, num primeiro momento, e a de substituição destas últimas pela estrita causalidade científica, num segundo. A ciência é apenas o desdobramento último deste longo processo e, ao mesmo tempo, o elemento de maior impacto como força que atua em favor do desencantamento: a ciência não apenas domina teoricamente a realidade contingente por meio de conceitos, como também estabelece relações entre suas partes que podem ser tanto verificadas e confirmadas

empiricamente como justificadas logicamente – ela, por isso, nega de antemão qualquer relação deste mundo com um suposto mundo sobrenatural. Ao assim proceder, a ciência subtrai do mundo todos os significados transcendentes ou imanentes que prestavam sentido às suas diversas manifestações fenomênicas – fossem tais significações de caráter mágico ou de derivação religiosa. Ela, no entanto, não restitui ao mundo os significados perdidos. Em função da própria dinâmica da especialização, a qual a ciência adere com todo vigor, do ponto de vista científico, isto é, a partir do olhar que a ciência dirige para o mundo, torna-se impossível um saber sobre o todo e o sentido que ele confere a cada uma de suas infinitas partes, de modo a ser impossível extrair da ciência qualquer fundamento ético-normativo que estabeleça diretrizes de como se deve agir no mundo. É por isso que, quanto maior o processo de complexificação social, intelectualização e especialização, maior poderá ser o sentimento de desorientação existencial experimentado num mundo desencantado. Especializando-se em diversas regiões, subregiões e aspectos do mundo, a ciência desencanta o cosmos, a natureza, o tempo, a morte e, por fim, a própria vida, deixando um vácuo de sentido que só pode ser preenchido ou por novos reencantamentos, que podem surgir na forma das mais variadas ilusões, crenças ou convicções – ou, por outro lado, pela escolha individual livre e criticamente refletida. Essa alternância de desencantamento e encantamento é um processo que não pode ser resolvido com os meios de nenhuma ciência, visto nenhuma poder sobrepujar os limites de sua especialidade e perspectiva – sua unilateralidade.[3]

[3] Com o desencantamento do mundo os fenômenos deixam de ser compreendidos através de seus significados mágico-religiosos e passam simplesmente a ser explicados através do cálculo e da causalidade. A variedade qualitativa da realidade é assim drasticamente reduzida às suas propriedades mensuráveis. O desencantamento operado pela ciência se traduz, assim, numa redução do ser: ser é ser mensurável. O desencantamento da natureza foi a primeira forma tomada pelo desencantamento científico. Esse processo se estende desde a geometrização da natureza, operada por Galileu, até a aritmetização da geometria operada por Descartes e Leibniz. O que se dá nesses dois passos da racionalização científica da natureza, como nos mostra Husserl no seu monumental *Crise das Ciências Europeias (2008),* não é um conhecimento maior, mais amplo e profundo do mundo como tal, mas antes a essencialização das propriedades geométricas idealizadas mas nunca percebidas concretamente no mundo ou na própria natureza à qual são atribuídas. O que há com a racionalização científica do mundo e seu correlato desencantamento da natureza, portanto, corresponde a um esquecimento das propriedades não geométricas do mundo. Os fenômenos do mundo e sua multiplicidade infinita são reduzidos a um conjunto de entes mensuráveis que

É por isso que a irracionalidade cognitiva do mundo anda lado a lado com sua irracionalidade ética e, neste sentido, *Politk als Beruf* lado a lado com *Wissenschaft als Beruf*. A ausência de um fundamento cognitivo para o mundo como um todo implica a ausência de um fundamento ético de caráter universal. Assim como a irracionalidade cognitiva do mundo, pois, a irracionalidade ética também pode ser vista sob diferentes aspectos. O mais importante deles é a amarga constatação de que o conflito – e com ele, portanto, a violência – constitui um elemento inerradicável da cultura e da vida social em geral. Pois tanto nossa ação quanto nossa inação estão envolvidas em constelações de interesses, materiais e ideais, em valores cuja pretensão de validade colide com a de valores sustentados por outros. Mas o conflito entre valores e, portanto, entre diferentes demandas éticas e normativas, pode se dar não apenas entre indivíduos e grupos, mas até mesmo concentrar-se num único indivíduo. Diz Weber:

> [...] o conflito (*Kampf*) é um elemento inerradicável [*auszuscheiden*, derivado de *ausscheiden*, que significa excretar, expelir] de toda a vida cultural. Pode-se mudar os instrumentos do conflito, seu objeto e mesmo sua direção fundamental (*Grundrichtung*) e seus agentes; mas ele não pode ser eliminado (*beseitigen*). Ao invés de ser uma luta externa entre pessoas antagonistas por objetos externos, ela pode ser uma luta interna entre pessoas por objetos internos; portanto, ao invés de uma compulsão externa, pode haver uma interna (uma forma particular de entrega erótica ou devoção caritativa). E, finalmente, o conflito pode ser a luta de um indivíduo consigo mesmo dentro de sua própria alma. Mas ele está sempre presente, e seus efeitos podem ser maiores a menos que se esteja consciente deles – quanto mais ele toma a

---

podem, assim, ser submetidos ao cálculo e traduzidos em leis gerais que supostamente presidem o mecanismo das forças. Em adição, a marcha do desencantamento atinge não apenas o mundo sobrenatural e natural, mas também a história. Assim como a teologia cristã, com a ideia de um deus único criador da ordem cósmica e temporal desdiviniza o tempo e submete o curso de alternância e permanência ao princípio da soberania do Deus único, também a transformação da história numa ciência desencanta o devir da experiência humana: a história, gradativamente, deixa de ser percebida como sendo presidida por um sentido transcendente que orienta teleologicamente o curso e a direção das transformações. E, sobretudo a partir do historicismo, a história passa a ser entendida como uma sequência única, irrepetível e sem sentido, de eventos singulares que podem, por sua vez, ser submetidos ao cômputo causal como forma de explicação. A racionalização científica do mundo, como último passo do desencantamento, subtrai do mundo todos os significados transcendentes ou imanentes que prestavam sentido às diversas manifestações fenomênicas do mundo – fossem tais significações de caráter mágico ou de derivação religiosa.

> forma do deixar as coisas de lado, seja por obtusidade ou complacência, ou enganando-se a si mesmo em ilusões, ou operando uma seleção. “Paz” significa uma mudança nas formas do conflito, ou nas partes do conflito ou, finalmente, nas possibilidades/oportunidades de seleção (WEBER, 2012a, p. 320; 1985, p. 516)[4].

Quase que formando um ciclo, a inerradicabilidade do conflito, assim como o conjunto inabarcável de vicissitudes que podem atenuá-lo ou agravá-lo, dão à violência o estatuto de um meio privilegiado, pois está sempre disponível. Como se pode depreender das últimas páginas de *Política como Vocação*, ser deste mundo, estar no mundo, significa, antes de mais nada, estar em meio à violência e tomar parte nela – seja com nossa ação ou com nossa omissão, pois, como sabemos, a omissão é ainda uma ação: com ela podemos não matar ou violentar, mas no mínimo consentimos que matem e que violentem por nós.

E, por fim, um último mas não menos importante aspecto da irracionalidade ética do mundo: a tragédia na qual está envolvida, na verdade, toda ação, mas principalmente a ação política. Acontecendo no mundo, a ação se vê envolvida num conjunto variado e polimorfo de variáveis que não pode, em absoluto, nem com o mais racional planejamento, ser absolutamente controlado; de tal modo que, diz-nos Weber, “o resultado final da ação política encontra-se muitas vezes, ou melhor, quase regularmente (*geradezu regelmaβig*), em uma relação totalmente inadequada, até mesmo paradoxal, com seu sentido original” (WEBER, 2015, p. 355; 1988, p. 546).

Como se pode perceber, irracionalidade ética e cognitiva são dois lados de uma mesma moeda e constituem-se como o desdobramento de

---

[4] Denn nicht auszuscheiden ist aus allem Kulturleben der *Kampf*. Man kann seine Mittel, seinen Gegenstand, sogar seine Grundrichtung und seine Träger ändern, aber nicht ihn selbst beseitigen. Er kann statt ein äußeren Ringens von feindlichen Menschen um äußere Dinge ein inneres Ringen sich liebender Menschen um innere Güter und damit statt äußeren Zwangs eine innere Vergewaltigung (gerade auch in Form erotischer oder karitativer Hingabe) sein oder endlich ein inneres Ringen innerhalb der Seele des Einzelnen selbst mit sich selbst bedeuten, – stets ist er da, und oft um so folgenreicher, je weniger er bemerkt wird, je mehr sein Verlauf die Form stumpfen oder bequemen Geschehenlassens oder illusionistischen Selbstbetrugs annimmt oder sich in der Form der »Auslese« vollzieht. »Friede« bedeutet Verschiebung der Kampfformen oder der Kampfgegner oder der Kampfgegenstände oder endlich der Auslesechancen und nichts anderes.

um mesmo problema: a irreconciliabilidade dos valores e dos pontos de vista últimos através dos quais a vida e a experiência humana em geral podem ser avaliadas. A experiência da irracionalidade do mundo, diz Weber, é a força motriz de todo desenvolvimento religioso. A própria racionalização religiosa caminhou no sentido de responder, num grau sempre maior de coerência, a essa experiência em si mesma, por assim dizer, absurda. As teodicéias religiosas foram o exemplo formalmente mais desenvolvido no qual se procurou fixar e conciliar a experiência de um mundo irracional com a existência de um deus supramundano perfeito que é seu criador e zelador. Mas o que fazer depois da morte de Deus? Como, em outras palavras, superar o caráter absurdo da experiência do mundo sem a aposta numa dimensão transcendente que unifique o caos da multiplicidade mundana? Como, em outras palavras, restituir o mundo e a experiência com um sentido, numa época condenada a viver alheia a Deus, e se o apelo à totalidade e tampouco ao extramundano e suprasensível já não são mais possíveis? Como, pois, justificar o absurdo da existência, o sofrimento, a injustiça, a morte? Como praticar o bem e concorrer com a própria ação para o bem, se para promovê-lo pode ser preciso compactuar com o mal? Ou, mais ainda, se de uma boa ação pode decorrer, considerando seu ingresso na história e a eminência dos paradoxos, um mau resultado? O que fazer, pois, diante da carência de sentido inerente à existência humana?

No ponto alto dessa discussão algumas figuras são emblemáticas, não tanto por terem sido interlocutores diretos de Weber nesse assunto, mas também pelo modo como cada um sentiu, com um matiz próprio, o problema da irracionalidade do mundo, da mesma forma como cada um deu uma resposta particularmente paradigmática a esse mesmo problema. Trata-se de Baudelaire, de Nietzsche e de Tolstoi.

O primeiro respondeu com um desesperado “embriagai-vos, de vinho, de poesia ou de virtude”, depositando na ilusão, seja a tóxica, a estética ou ética, a tarefa de fazer suportar a vida, o único meio de “não sentirdes o fardo horrível do tempo, que vos abate e faz pender para a

terra" (BAUDELAIRE, 1997, p. 117). Nietzsche (2005, p. 187 e 188), por sua vez, respondeu com um dionisíaco sim à existência, justificando a afirmação absoluta da vida na raridade que lhe é própria. Considerando a infinitude do mundo, do universo, das galáxias, do cosmos; considerando, enfim, os milhões indefiníveis de acasos para que a vida viesse a se formar e se desenvolver até se alçar ao humano, não há razão para que o sofrimento e o caráter gratuito e aparentemente sem sentido da vida pesem como um argumento contra ela. Depois da morte de Deus, o sofrimento não precisa mais justificar a vida. Ao contrário, a menor quantidade de vida, dada a sua raridade, justifica mesmo a maior quantidade de sofrimento. A morte de Deus, longe de atenuar, intensifica o caráter milagroso da vida. Eis a doutrina do *amor fati*, do amor ao destino. Mas essa celebração afirmadora da vida significa consentir também com tudo o que nela há de hediondo, do vão sacrifício ao extermínio genocida. E nisso Tolstoi se opõe diametralmente a Nietzsche. Um afirma absolutamente o mundo e o outro o nega absolutamente, seguindo as máximas do sermão da montanha.

Mas, e Max Weber, o que nos diz ele? Ele diz, simplesmente, "coragem!". Weber acolhe integralmente o absurdo da existência e a irracionalidade do mundo, reconhecendo como o destino de nossa época o de ter de lidar com a ausência de sentido sem recair novamente na religião e no reencantamento do mundo. A recomendação de Weber para lidar com este problema é uma só: virilidade, coragem para fazer frente ao desafio impingido pela necessidade de decidir, sozinho e por si mesmo, o próprio destino. Qual poderia ser, nesse quadro do qual parte a atividade científica, o sentido da ciência – visto seu afastamento especializado dos fins últimos – e da política – visto a impossibilidade de uma conciliação última entre valores?

No enfrentamento deste desafio, mostra-nos Weber, a ciência, não sendo um fim em si mesmo, não deixa de ser uma poderosa arma: para além do significado prático imediato – o domínio e a ordenação da contingência e o saber sobre os melhores meios para a consecução de um

fim – a ciência guarda ainda um valor mais profundo. Num mundo onde reinam as sombras e a obscuridade, ela pode nos dar, diz Weber, clareza: em outras palavras, orientação existencial, não no sentido de evidenciar objetivamente os valores a que devemos aderir ou as decisões a serem tomadas, mas no sentido de possibilitar um saber sobre a origem desses valores e de sua conexão com uma ou várias visões de mundo, os conflitos nos quais sua criação, perpetuação e mudança estiveram envolvidos, bem como sobre os meios inevitáveis para alcançar os fins que rodeiam nosso horizonte de decisão e as consequências que, a partir deles, são presumíveis.

Mas nesse processo, certamente, podem sempre surgir, tanto na ciência como na política, elementos perturbadores da clareza (científica) que deve, por assim dizer, informar a decisão política. Estes elementos perturbadores da clareza são as convicções. Para se referir a este conceito Weber utiliza ora o termo *Überzeugung*, quando fala de convicções específicas que podem ser sustentadas por alguém, e *Gesinnung*, quando se refere a uma ética de convicção, isto é, quando uma *Überzeugung* transforma-se num dever que orienta e preside a ação. Em muitos casos *Gesinnung* tem um significado que se aproxima de mentalidade, de opinião ou de atitude, enquanto *Überzeugung*, por sua vez, deriva do verbo *überzeugen*, que significa convencer. *Überzeugung*, portanto, refere-se ao sentido de estar convicto de algo. Uma ética de convicção, por sua vez, diz respeito à relação de compromisso que se estabelece com esse algo do qual se está convicto, o objeto da *Überzeugung*. Com a *Gesinnungsethik* a *Überzeugung* toma a forma de um dever que seu portador deve cumprir com sua ação, ainda que ao sacrifício da *Besinnung*, isto é, da reflexão. Sobre a *Überzeugung*, Nietzsche em *Humano, demasiado humano* ofereceu uma aguda análise da qual Weber não parece estar muito distante:

“Convicção é a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, em posse da verdade absoluta”. A pressuposição de todo crente dessa natureza, diz Nietzsche, é a de que sua convicção não pode ser refutada:

> [...] se os contra-argumentos se mostrassem muito fortes, sempre lhes restaria ainda a possibilidade de difamar a razão e até mesmo levantar o *credo quia absurdum est* como bandeira do extremado fanatismo. Não foi o conflito de opiniões (*Meinungen*) que tornou a história tão violenta, mas o conflito da fé nas opiniões, ou seja, das convicções (NIETZSCHE, 2004, p. 300 e 301).

A novidade que Weber acrescenta a essa caracterização de Nietzsche é considerar a configuração de uma ética de convicção no momento em que a convicção vincula-se a um dever ou compromisso a ser efetuado pela ação. Mas o fato é que a convicção, como elemento perturbador da clareza, retira tanto a ciência quanto a política de seus âmbitos próprios, tornando-as voltadas não para o que a realidade *é ou veio a ser* – âmbito original da ciência – nem para o que ela *pode ou poderia ser* – âmbito original da política – mas para o que ela supostamente *deve ser*. Incapaz de lidar com o que a realidade é e de averiguar racional e responsavelmente o que ela pode vir a ser, o homem da convicção constrói sua inquebrantável morada naquilo que para ele a realidade deveria ser, sem pôr em consideração nem as condições de realização do estado de coisas almejados pelo dever-ser, nem tampouco as consequências paradoxais que a ação assim orientada poderá engendrar. Nas palavras de Weber, "o adepto da ética da convicção não suporta a irracionalidade ética do mundo" (WEBER, 2015, p. 36; 1985, p. 522).[5] A convicção é, metaforicamente falando, o refúgio do homem ante a carência de sentido e o absurdo da existência humana.

Ciência e política têm em comum, portanto, tanto um ponto de partida – a irracionalidade do mundo – como uma ameaça – a ameaça das convicções. E tanto uma como outra, além disso, exigem de quem as pratica uma atitude comum que é o resultado da combinação de paixão, por um lado, e vocação, por outro. Ambas demandam uma certa flama sem a qual suas atividades não produzem êxito: trata-se de uma espécie de *pathos* que motiva seu portador mesmo diante da monstruosidade da tarefa que toma para si – a palavra alemã *Leidenschaft* indica exatamente

[5] Der Gesinnungsethiker erträgt die ethische Irrationalität der Welt nicht.

esse sentido, sendo derivada de *Leiden*, que pode significar tanto sofrimento, aflição, como doença. Sem esse estado de ânimo apaixonado não pode o cientista buscar os limites da verdade nem o político descobrir os limites do possível. É claro que esse *pathos*, uma vez instalado, pode não somente motivar e inspirar seu portador nessas homéricas e incertas tarefas, mas também eventualmente desviá-lo e empurrá-lo para o domínio da convicção. Daí ser tão importante o outro atributo fundamental partilhado pela atitude comum que deve substanciar tanto a ciência como a política: ambas precisam ser exercidas como resposta interna a uma constelação externa, temporal, secular de fatos: isto é, como vocação. Dizer que um sujeito é um cientista por vocação significa que ele assume integralmente a ciência e, portanto, a busca da verdade, como um valor, assumindo integralmente também todos os compromissos e dificuldades externas (institucionais, econômicas, existenciais, etc.) envolvidos nessa escolha. Dizer que alguém é um político vocacionado significa que ele assume um compromisso apaixonado com a realização de possibilidades inclusas nos interesses políticos que defende e representa. O preço a ser pago pela vocação é a doação completa da própria vida a um específico conjunto de valores – renúncia, portanto –, o que por si mesmo revela em grau máximo o componente sacrificial envolvido na adoção de um valor. Para Schluchter (1996, p. 63), um valor corresponde a "uma concepção de validade que se torna causa de uma ação". Nos termos de nossa abordagem, um valor seria, mas bem colocado, *uma concepção de validade em razão da qual nós nos sacrificamos, integral ou parcialmente*. A vocação, por sua vez, exige uma doação integral, uma total consumação das próprias forças àquele valor escolhido. Ela implica, nesse sentido, em renúncia ascética em nome daquele valor e, por isso, num genuíno comedimento que interpola a paixão e evita, assim, eventuais ímpetos de adesão às convicções – substituindo-a, pois, por sua análise crítica e reflexiva.

Mas, como obviamente se espera, apesar dessas semelhanças fundamentais – um ponto de partida comum (a irracionalidade do mundo), uma ameaça comum (as convicções) e a carência de uma atitude comum (vocação) – ciência e política possuem diferenças abissais. Para além daquelas intrínsecas ao exercício de cada uma, persiste uma que parecia essencial a Max Weber: é que o político é por natureza e definição parcial: ele necessariamente toma posição sobre se um determinado estado de coisas é ou não desejável – daí a razão do político estar mais vulnerável e até lhe ser mais habitualmente permissível a adesão a convicções; enquanto o cientista, por sua vez, precisa abster-se das tomadas de posição (conviccionais ou não) e de todas as tentações que por ventura esta ou aquela tomada de posição lhe oferecer. O homem de ciência, com os meios da ciência, procura observar somente o mundo tal como ele é e veio a ser, sem tomar partido sobre como ele deve ou deveria ser; a ciência não aprova nem reprova nenhum tipo de decisão ética a ser tomada por alguém, como deve necessariamente fazer o político. Ela pode se dedicar apenas a investigar as origens axiológicas daquele tipo de posicionamento ético, as visões de mundo às quais vai aderido e as consequências a serem esperadas daquela tomada de posição, bem como pode tentar examinar de que modo e em que medida outras decisões poderiam levar a caminhos diferentes. Mas é exatamente esse o seu limite, não sendo próprio do esforço empírico que cabe à ciência determinar a desejabilidade ou indesejabilidade de um específico estado de coisas, se o mesmo é bom ou ruim, útil ou prejudicial: o que é desejável ou indesejável, bom ou ruim, útil ou inútil, apenas assim é com relação a determinadas tomadas de posição sobre como deve ser a realidade. Se o político se destaca por sua parcialidade, por seu partidarismo (o termo *Partheinahme* indica esses dois sentidos) – que no político responsável deve ser sempre corrigido e retificado por um senso de proporção que coíbe o fanatismo da convicção –, o cientista se destaca pela distância, pela sóbria abstenção crítica dos juízos de valor e suas demandas éticas para a ação.

Entretanto, e essa pergunta tem sido constantemente reiterada ao longo da tradição teórica de todas as ciências humanas, como é possível que o cientista assuma de fato esse distanciamento em relação aos juízos de valor, se o próprio conhecimento científico se relaciona necessariamente com valores – já que pressupõe seu objeto de pesquisa como digno de ser conhecido e, no caso das ciências culturais, em particular, têm seu próprio objeto como derivado de uma relação teórica com valores? Se assim é, a investigação científica não estaria condenada a um perspectivismo axiológico de caráter relativista, que deveria fazer com que ela abrisse mão de seu princípio de imparcialidade e neutralidade com relação a valores? Qual seria, então, o procedimento capaz de produzir o distanciamento requerido pela atividade científica? Esse procedimento, mostra-nos Weber, só pode ser o debate axiológico, a discussão dos valores. É ela que produz a distância sem a qual padece o empreendimento científico e sem a qual míngua o senso de proporção e equilíbrio que deve substanciar a decisão política responsável – isto é, aquela capaz de fazer concessões fora do interesse do valor escolhido sempre que a ciência demonstrar suas falhas lógicas na relação entre fins e meios, ou mesmo as consequências possivelmente desastrosas e paradoxais de sua realização.

Ciência e política, assim, embora sejam atividades completamente distintas e com fins absolutamente heterogêneos, se cruzam num momento fundamental: pois a decisão política, para ser responsável e atender ao senso de proporção que deve orientá-la, precisa se apoiar na clareza científica. Pois na política, diz Weber, “não é a idade que importa, mas a perspicácia treinada para enxergar as realidades da vida, a capacidade de suportá-las e de estar, interiormente, à sua altura”. (WEBER, 2015, p. 366) Ora, é a essa perspicácia treinada para enxergar as realidades da vida, sem ilusões compensatórias, que a ciência pode prestar um poderoso auxílio à ação política.

Mas, diante do que já foi discutido, não é difícil perceber um problema tácito. Dada a desconexão entre conhecimento e realidade

empírica – a irracionalidade da realidade empírica – bem como o fato de conhecimento estar enraizado em interesses valorativos, como pode o cientista estabelecer, perante outros, a validade de sua representação da realidade? Tão logo olhemos mais de perto percebemos que ciência e política têm, ainda, uma outra semelhança. É que a busca da verdade, na medida em que é ela mesma um *valor* – que pode ser inclusive recusado por outros – e se refere a um específico âmbito de validade, está também envolvida e atravessada por conflitos que, se não tomam a forma nem os meios do conflito político, assume no mínimo a forma da controvérsia discursiva, argumentativa.

"Afirmações de fatos empíricos", diz Weber, são frequentemente sujeitas a grande controvérsia; e pode haver um acordo mais amplo (*allgemeine Uebereinstimmung*) sobre se alguém deve ser considerado um canalha do que, principalmente entre especialistas, em relação a como interpretar o fragmento de uma inscrição." (WEBER, 2012a, p. 311). Weber metaforicamente compara a função do discurso na política e na educação, afirmando que na primeira a palavra corresponde a uma arma, enquanto na segunda a um arado que revolve e fertiliza o solo. Na prática científica, especialmente nas ciências humanas, o discurso, por meio do debate axiológico, é uma lente que habilita a enxergar e compreender outras possíveis representações de um objeto, de compreender, nesse sentido, em que outros valores podem se assentar a seleção e a caracterização do referido objeto e, portanto, dos limites de minha própria interpretação daquele objeto. É apenas através do debate axiológico que a perspectiva a partir da qual o objeto selecionado e representado pode ser confirmada ou desconfirmada por um acordo racional e argumentativo travados por especialistas e pelo público em geral interessados na verdade. A busca da verdade, assim, está inserida numa luta que pressupõe o enfrentamento crítico e reflexivo com outros também interessados na verdade, mas que sustentam interpretações diferentes para um mesmo fenômeno. Diz Weber:

> O verdadeiro propósito de uma discussão dos *valores* é compreender o que o oponente (ou também ele mesmo) realmente quer dizer – o valor, isto é, que é o valor real e não apenas o aparente, que diz respeito às duas partes – de modo a tornar possível a definição de uma posição em relação àquele valor. A partir do ponto de vista da demanda pela "liberdade valorativa" da análise empírica, está longe de ser estéril, menos ainda absurdo, discutir valorações: mas para que discussões deste tipo sejam úteis, é preciso que se perceba qual é seu verdadeiro propósito. A precondição elementar de tais discussões é compreender que certas valorações últimas podem, em princípio e de maneira irreconciliável, divergir. "Compreender tudo" não é "perdoar tudo"; e, em si mesma, uma compreensão da posição de outra pessoa não leva de qualquer modo à sua aceitação. Como tal, ela pode facilmente e com maior probabilidade levar alguém a perceber que o acordo *não* é possível, tanto quanto porquê e onde ele *não* é possível. Mas precisamente este conhecimento *é* um conhecimento da verdade (*Wahrheitserkenntnis*), e as discussões de valores têm precisamente o propósito de alcançá-*lo* (WEBER, 2012a, p. 312; 1985, p. 500)[6].

O debate e a discussão dos valores envolvidos nas representações científicas do mundo é o que permite o mútuo distanciamento entre diferentes abordagens de um mesmo fenômeno. Somente através do acordo argumentativo dialogicamente produzido é que a desconexão entre conhecimento e realidade é superada, ainda que momentaneamente – pois nada impede que aquele acordo racional produzido mediante argumentação volte a ser submetido à crítica por uma nova interpretação e problematização – já que é função da ciência, diz Weber (2012a, p. 312; 1985, p. 500), transformar em problema o que é evidente por convenção ou o que se supõe como autoevidente. Weber

[6] Denn dies ist der eigentliche Sinn einer *Wert*diskussion: das, was der Gegner (oder auch: man selbst) wirklich meint, d.h. den Wert, auf den es jedem der beiden Teile wirklich und nicht nur scheinbar ankommt, zu erfassen und so zu diesem Wert eine Stellungnahme überhaupt erst zu ermöglichen. Weit entfernt [davon] also, daß vom Standpunkt der Forderung der »Wertfreiheit« empirischer Erörterungen aus Diskussionen von Wertungen steril oder gar sinnlos wären, ist gerade die Erkenntnis dieses ihres Sinnes Voraussetzung aller nützlichen Erörterungen dieser Art. Sie setzen einfach das Verständnis für die Möglichkeit prinzipiell und unüberbrückbar *abweichender* letzter Wertungen voraus. Denn weder bedeutet »alles verstehen« auch »alles verzeihen«, noch führt überhaupt vom bloßen Verstehen des fremden Standpunktes an sich ein Weg zu dessen Billigung. Sondern mindestens ebenso leicht, oft mit weit höherer Wahrscheinlichkeit, zu der Erkenntnis: daß, warum und worüber, man sich *nicht* einigen könne. Gerade diese Erkenntnis *ist* aber eine Wahrheitserkenntnis und gerade *ihr* dienen »Wertungsdiskussionen«.

estava, assim, amparando-se num conceito dialógico de verdade – sendo este o sentido da liberdade valorativa nas ciências culturais – como fundamento da racionalidade científica. A simples relação teórica com valores poderia ser fundamento da objetividade da representação científica apenas se existissem valores universais. Mas como os valores dos quais dependem a seleção do próprio objeto de representação científica estão sempre num conflito irreconciliável, a objetividade das ciências culturais depende do diálogo crítico entre as partes conflitantes mediante o qual um acordo e, portanto, um distanciamento da unilateralidade de suas próprias perspectivas, pode ser produzido. O debate e a discussão dos valores (*Wertdiskussion*) – que requer a própria investigação histórica dos valores, era para Weber um modo de "fazer justiça" a outros que pensam diferentemente, que são dissidentes (*Andersdenkenden*) ou, como traduz Hans Henrik Brun, para fazer justiça a quem sustente outras perspectivas.

Qualquer um que tenha alguma familiaridade com a obra de Weber pode estranhar se e em que medida este conceito de verdade não contradiz aquele advogado por ele em seu famoso texto de 1904 sobre o problema da "objetividade" do conhecimento nas ciências culturais, de acordo com o qual uma verdade só seria verdade se ela o fosse tanto para um ocidental quanto para um chinês. Mas apenas à primeira vista. Essa impressão de contradição é atenuada quando nós percebemos que Weber já tinha afirmado que "os 'valores' últimos que fundamentam nosso interesse prático são, e permanecerão, de importância decisiva para a direção que a atividade intelectual de ordenação dentro das ciências culturais irá tomar em cada caso" (WEBER, 2012b, p. 105). E, neste caso, o assentimento crítico de um chinês a uma ordenação conceitual da realidade operada, digamos, por um ocidental, depende sempre dessa confrontação axiológica que prescreve, por assim dizer, os horizontes de um possível acordo sobre a ordenação conceitual da própria realidade e de como ela é condicionada por certos valores que devem, precisamente

por essa razão, ser necessariamente tornados explícitos no contexto da discussão axiológica.

## Referências

BAUDELAIRE, Charles. *Petits poèmes en prose* (1869). Paris: Tiers Livre, 1997.

HUSSERL, Edmund. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*: uma introdução à filosofia fenomenológica. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

________. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

RICKERT, Heinrich. *The limits of concept formation in natural science*: a logical introduction to the historical sciences. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SCHULUCHTER, Wolfgang. *Paradoxes of Modernity*: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber. Stanford: Stanford University Press, 1996.

WEBER, Max. 'Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie'. In: WEBER, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, von Johannes Winckelmann (ed.). 6., erneut durchgesehene Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985 (1. Auflage 1922), p. 1-146.

________. 'Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis'. In: WEBER, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* von Johannes Winckelmann (ed.). 6., erneut durchgesehene Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985 (1. Auflage 1922), p. 147-214.

________. Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. In: WEBER, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, von Johannes Winckelmann (ed.). 6., erneut durchgesehene Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985 (1. Auflage 1922), p. 488-540.

________. 'Wissenschaft als Beruf'. In: WEBER, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, von Johannes Winckelmann (ed.). 6., erneut durchgesehene Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985 (1. Auflage 1922), p. 581-613.

________. ‘Politik als Beruf’. In: WEBER, Max: *Gessammelte politische Schriften*, von Johannes Winckelmann (ed.) 5. Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988 (1. Auflage 1921).

________. ‘Politic as a vocation’. In: David Owen and Tracy B. Strong (eds.), *Max Weber: the vocation lectures*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, p. 32-94.

________. ‘Roscher and Knies and the Logical Problems of Historical Economics’. In: H.H. Brunn and S. Whimster (eds.), *Max Weber: Collected Methodological Writings*. London and New York: Routledge, 2012, p. 3-94.

________. ‘The meaning of “value freedom” in the sociological and economic sciences’. In: H.H. Brunn and S. Whimster (eds.), *Max Weber: Collected Methodological Writings*. London and New York: Routledge, 2012a, p. 304-334.

________. ‘The “objectivity” of knowledge in social science and social policy’. In: H.H. Brunn and S. Whimster (eds.), *Max Weber: Collected Methodological Writings*. London and New York: Routledge, 2012b, p. 100-138.

________. ‘Science as a profession and vocation’. In: H.H. Brunn and S. Whimster (eds.), *Max Weber: Collected Methodological Writings*. London and New York: Routledge, 2012c, p. 335-353.

________. Política como Profissão e Vocação. In: *Weber: escritos políticos*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015, p. 315-368.

# III

# Influências weberianas no velho e no novo mundo

# 7

# Permanência e atualidade de Max Weber no “Pensamento Social Brasileiro”

*Márcio Ferreira de Souza*

## 1. O “Pensamento Social Brasileiro” encontra Max Weber

A denominação “Pensamento Social Brasileiro” é demasiado ampla, por abarcar não somente as três áreas de formação das Ciências Sociais (antropologia, ciência política e sociologia), mas também por incluir outros campos de conhecimento das ciências humanas (história, teoria literária, filosofia política, entre outras disciplinas). Manterei tal denominação, no presente texto, conforme sua identificação mais corriqueira para se referir aos estudos que versam sobre temáticas referentes às leituras e interpretações sobre o Brasil. Eis que “Pensamento Social Brasileiro” é aqui tratado como uma área temática de pesquisa. A Anpocs (Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais) e a SBS (Sociedade Brasileira de Sociologia), organizadoras de reconhecidos eventos de divulgação científica nacional no campo das ciências sociais, consolidaram Grupos de Trabalhos (GTs) sob a denominação de “pensamento social no Brasil”.

Senti-me estimulado para escrever esse estudo pelas apresentações da primeira edição do Colóquio Max Weber, realizada na Universidade Federal de Uberlândia em 2014, que homenageou os 150 anos do pensador. A apresentação do professor Sérgio da Mata, intitulada “Considerações anti-hermenêuticas em torno da recepção de Max Weber

no Brasil", particularmente, me instigou à reflexão sobre a permanência e atualidade de Max Weber no "pensamento social brasileiro". Destarte, levo em consideração a importância da recepção de Weber para algumas das interpretações clássicas do Brasil, bem como para as reflexões sociológicas contemporâneas aqui produzidas e iluminadas pela teoria weberiana, seus conceitos e categorizações.

Numa linha de direção analítica original Sérgio da Mata advoga pelo reconhecimento de Weber enquanto historiador. Esta questão é desenvolvida de modo mais aprofundado em seu livro *A fascinação weberiana: as origens da obra de Max Weber* (2013), embasado em argumentos críticos dirigidos aos empreendimentos sociológicos e fundamentando-se numa estética da recepção, conforme orientação teórica de Hans Robert Jauss (1987, p. 59-86). Dos elementos críticos contidos na análise de Mata destacam-se as suas considerações "anti-hermenêuticas", declarando que nos empreendimentos sobre os *Weber Studies* três tipos de abordagens são predominantes: a hermenêutica, a filológica e a da interpretação da história intelectual das ideias. A abordagem hermenêutica é justamente apontada pelo historiador como a mais corriqueira. Seu percurso analítico segue um viés crítico, elegantemente apresentado, sem desmerecer trabalhos anteriores que se lançaram com este propósito, tais como as publicações de Glaucia Villas-Boas (2006, 2014), por ele diretamente citadas e sobre os quais acrescento, também, a de Fernando Correia Dias (1974).

Ao se direcionar para tal abordagem hermenêutica sobre a recepção de Weber no Brasil, Sérgio da Mata reconhece seu potencial, mas também aponta seus limites. Por outro lado descreve que, em seu ponto de vista, "uma história da recepção disposta a dialogar com a estética da recepção não deveria se limitar à chegada de Weber aos meios sociológicos brasileiros" (p. 98). Concordando com tal argumento, busco aqui discorrer sobre a permanência e atualidade de Weber no pensamento social brasileiro. Enfatizo o "social" em detrimento ao "sociológico" justamente por estar convencido de que pensar em termos

específicos de uma dimensão “sociológica” propriamente dita resulta em certas limitações que acabam por desconsiderar dados relevantes para este tipo de análise. Evidentemente que as opções por recortes temporais e analíticos são importantes, já que emergem como escolhas conscientes de cada pesquisador no desenvolvimento de seus estudos e, ao fim de tudo, eu mesmo irei aqui me atentar mais para o campo sociológico.

Tomo como exemplo o artigo de Fernando Correia Dias, "Presença de Max Weber na sociologia brasileira contemporânea", publicado em 1974. Seu recorte temporal elege como marco inicial a década de 1950, ainda que sejam registradas publicações da década anterior e como o próprio título do artigo indica, a análise está centrada na influência de Weber na Sociologia brasileira especificamente. A justificativa de Correia Dias se efetiva a partir da argumentação de que a década anterior à de 1950 apresenta uma menor frequência em relação à influência de Weber no pensamento sociológico brasileiro, ainda que tenha levado em consideração que a edição mexicana de *Economia e Sociedade*, de 1944, tenha se constituído como “um dos livros-chave da gênese do pensamento sociológico no país” (DIAS, 1974, p. 47).

Glaucia Villas Bôas (2014, p. 6), em “A recepção controversa de Max Weber no Brasil”, estabelece um marco temporal entre 1940 a 1980 realçando, também, a sociologia. O recorte por ela estabelecido é apresentado a partir de uma justificativa em focalizar “alguns problemas da recepção de Weber no processo de reconhecimento da sociologia enquanto disciplina acadêmica no Brasil, momento em que se define sua identidade cognitiva, social e histórica”. Dessa maneira, o marco temporal estabelecido obedece ao critério da institucionalização da sociologia no Brasil, efetivada a partir da década de 1930, iniciado pela “recuperação dos temas dos primeiros artigos sobre Weber publicados na revista *Sociologia* (1939-1955), quando editada por Emilio Willems” (VILLAS BÔAS, 2014, p. 6) e se estendendo até 1980, período da publicação do relevante livro *Crítica e resignação*, de Gabriel Cohn (1979), entendida pela autora como um marco de um momento de

superação de um debate acerca do caráter teórico e metodológico da sociologia weberiana para a transição de uma fase em que se evoca a necessidade de interpretação da sociologia de Weber.

Por fim, Sérgio da Mata, na condição de historiador, extrapola a dimensão propriamente sociológica – a exemplo de seu já citado artigo e de seu estudo "Weberianismo tropical: caminhos e fronteiras da recepção da obra de Max Weber no Brasil" (MATA, 2013, p. 189-208) – se lançando na investigação do que denomina como "o elo perdido" entre Weber e a historiografia brasileira. A década de 1930 emerge como marco temporal para este autor, embora seja destacado, em um registro pioneiro de referência a Max Weber, uma resenha de Alceu Amoroso Lima, publicada em 1925, na qual seu autor discute a relação entre religião e capitalismo. Outros destaques são registros publicados no Diário de Notícias (RJ), como a conferência proferida por Lúcio dos Santos, psicólogo português radicado no Brasil, intitulada "A solução criacionista do problema sociológico", na qual discorreu sobre "a sociologia relacionista de Von Wiese e a sociologia compreensiva de Max Weber" (24/09/1931) e o artigo "os frutos do novo nacionalismo", assinado por Teixeira Soares (23/07/1932). A partir de tais registros, Sérgio da Mata aponta para duas conclusões: "A primeira é a de que Weber não era propriamente um desconhecido nas distantes terras do Brasil. A segunda: não foi pela mão de sociólogos imigrados que seu nome começou a se difundir" (MATA, 2016, p. 101).

Partindo dos esforços analíticos, empreendidos por Fernando Correia Dias (1974), Gláucia Villas Bôas (2014) e Sérgio da Mata (2013, 2016), questiono: o que há para se acrescentar em relação à recepção do pensamento de Max Weber no Brasil? Como contribuir para uma abordagem já tão bem explorada sobre a recepção do clássico pensador alemão? Penso que a reflexão sobre a permanência e atualidade do pensamento Max Weber pode ser explorada a partir de atualizações de levantamentos bibliográficos, além da possibilidade de se fazer uma "leitura das leituras" sobre a recepção de Max Weber. Neste sentido,

seguindo uma linha de raciocínio trilhada por Lúcia Lippi Oliveira (1993) no texto "Uma leitura das leituras de Oliveira Vianna", interessa-me aqui refletir sobre a recepção de Max Weber no Brasil, seu impacto e relevância no pensamento social brasileiro, a partir das sínteses analíticas de Correia Dias, Villas Bôas e Mata. Tais leituras, evidentemente, são realizadas a partir de uma contextualização histórica e demarcatória dos objetivos diferenciados entre os autores e a autora aqui privilegiados, embora seus textos-base convirjam para a ideia da "recepção". Em seguida, buscarei apontar sobre as possibilidades de reflexão acerca da recepção de Weber considerando a emergência de novos dados sociológicos para a análise sobre a realidade nacional, afirmando, justamente a partir daí esta ideia de permanência e atualidade.

## 2. Uma leitura das leituras sobre a recepção de Weber no Brasil

Dentre os estudos sobre a recepção de Weber no Brasil, cito o artigo de Fernando Correia Dias, publicado na Revista de Administração de Empresas, edição de julho/agosto de 1974, como um relevante esforço intelectual no empreendimento analítico acerca da importância do pensador alemão para o pensamento social brasileiro. Este trabalho havia recebido no ano anterior a menção especial por ocasião do Prêmio Thomas Mann, da União Brasileira de Escritores (Correio da Manhã, 1973). Glaucia Villas-Boas (2014) destacou o pioneirismo do texto de Fernando Correia Dias enquanto exercício de sistematização de uma recepção do autor alemão no Brasil. Isso, evidentemente, não quer dizer que em momentos anteriores a presença de Max Weber no Brasil não havia sido anunciada por outros autores. A diferença é que em registros anteriores não encontramos o intuito de uma elaboração de modo sistemático, no sentido em que podemos observar em Dias e em Villas Bôas e Mata, que são as duas outras referências que tomo aqui para pensar nas leituras da recepção de Weber no Brasil.

Por suas opções teóricas e metodológicas, considerando os respectivos recortes investigativos, nos deparamos com diferentes resultados para um empreendimento similar. O artigo de Fernando Correia Dias, por seu caráter pioneiro, é significativamente relevante e foi produzido num contexto de emergência das edições das publicações tardias de Weber no Brasil e versa sobre a presença de Weber na "sociologia" brasileira. Além do recorte temporal, que se estende de 1950 a 1974, há o recorte temático focado na disciplina sociologia. Dessa maneira Correia Dias vai se debruçar sobre a investigação de *temas weberianos* que passam a ganhar interesse no campo sociológico a partir do contexto de institucionalização e que se farão cada vez mais presentes nas pesquisas sociológicas no país, a saber: burocracia como tipo ideal, modalidades de poder, dimensões da evolução do capitalismo ocidental e tipos de estratificação social, a racionalidade como traço da evolução do capitalismo ocidental e a controversa questão metodológica.

O estudo de Glaucia Villas Bôas, por seu turno, versa também sobre o campo de saber sociológico. Interessante é que esta autora irá se ancorar, não exclusivamente, mas inclusivamente, na ideia de *permanência*, com base na introdução de Guenther Roth (*Marianne Weber e seu Círculo*) à biografia de Max Weber escrita pela esposa Marianne, seguindo a advertência de Roth de que se "a qualidade intrínseca das obras dos grandes mestres seja o motivo de sua permanência ao longo do tempo, tal permanência depende das orientações e interesses de grupos e indivíduos" (VILLAS BOAS, 2014, p. 7). No caso brasileiro existem significativos dados para a compreensão da recepção de Weber, antes considerada controversa, mas hoje já tomada por assentada.

Correia Dias, dentre algumas razões por ele elencadas para a "voga de Weber entre nós", destaca que as formulações do pensador alemão "se prestaram, adequadamente, como ferramenta de trabalho intelectual para a reflexão dos especialistas em torno da realidade brasileira em mudança" (DIAS, 1974, p. 47). Neste sentido, pensando com este autor,

ressalto que o quadro político-social brasileiro, a partir da década de 1930, contribuiu para a emergência de uma reflexão social que encontraria em Weber um farol intelectual: os processos mais gerais de desenvolvimento, urbanização e modernização e, mais especificamente, o processo de institucionalização das ciências sociais (Universidade de São Paulo, Escola Livre de Sociologia e Política, Universidade do Distrito Federal, etc.). Desse modo, Correia Dias aponta para o fato de, na década de 1950, a "sociologia do desenvolvimento" ter encontrado contribuições mais destacáveis em relação à "absorção" de Weber, como, por exemplo, em Guerreiro Ramos (1957), Florestan Fernandes (1958) e Costa Pinto (1963).

O estudo de Sérgio da Mata, a meu ver, é mais provocativo pelo fato de impulsionar outras possibilidades de reflexão. Um aspecto provocativo inicial diz respeito ao fato de Mata apontar para uma primeira onda da recepção de Weber fora da Alemanha pelo privilégio dos estudos históricos. No Brasil coube aos historiadores um papel importante na difusão da obra de Weber, com destaque para Sérgio Buarque de Holanda e José Honório Rodrigues. Sem entrar no mérito da colaboração dos dois historiadores, citados por Mata, para a contribuição à recepção de Weber no Brasil, cabe destacar que pensar a partir do impacto da obra de Weber no campo da historiografia é, de fato, uma via de grande pertinência para melhor compreendê-la, pois qualquer reflexão sobre o tema da recepção prescinde de fundamento histórico. A "fascinação weberiana", seja no exterior ou no Brasil, emerge em seu berço dos historiadores.

Pelo fato do empreendimento mais delimitado dos estudos de Glaucia Villas Bôas e de Fernando Correia Dias em torno da área sociológica, perdem-se alguns elementos relevantes para a compreensão do processo de recepção, já que é importante pensar, também, a própria ideia de recepção a partir de "vias secundárias". Autores como Sérgio Buarque de Holanda e José Honório Rodrigues tiveram importância como porta-vozes da sociologia weberiana no Brasil. Villas Bôas e Correia

Dias não dão destaque a Sérgio Buarque e a José Honório, por motivos diferenciados, mas também pelo motivo em comum de que os referidos autores não são "sociólogos". Outro intelectual, também relevante para o pensamento weberiano no Brasil, não contemplado pelos artigos de Villas Bôas e de Correia Dias, é Raymundo Faoro. Correia Dias justifica, em nota de rodapé, a ausência da análise da obra-prima de Faoro, *Os donos* do *poder*, "por se tratar de trabalho de historiografia" (1974, p. 61). Villas Bôas (2014, p. 5), por sua vez, registra a atenção de alguns estudiosos, em análises que ressaltarão o impacto de Weber no Brasil, como Jessé Souza, Luiz Werneck Vianna e Simon Schwartzman, que "escolheram obras paradigmáticas do pensamento social brasileiro para analisar a recepção de Max Weber". São citados por ela os livros *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio Buarque de Holanda, *Os Donos do Poder* (1958), de Raymundo Faoro e *Bandeirantes e Pioneiros* (1954), de Clodomir Viana Moog (p. 5)[1].

Fernando Correia Dias argumenta que se determinados pensadores europeus repercutiram nas primeiras gerações posteriores à implantação da república no Brasil, Weber não fazia parte desse rol, "até ser descoberto, na década de 40". O autor chega a citar, em nota de rodapé, Pontes de Miranda como "um exemplo curioso", tendo em vista que este, apesar de sua capacidade da leitura em alemão, "em sua *Introdução à sociologia geral* (1926) não cita uma única vez Max Weber (a julgar pelo índice onomástico)" (DIAS, 1974, p. 60).

Glaucia Villas Bôas, que já havia refletido, em livro homônimo sobre a recepção da sociologia alemã no Brasil (2006), descreve que "em princípio, a tradição sociológica brasileira tem pouca afinidade com o pensamento sociológico alemão". No Brasil, conforme a autora, inicialmente se propagou o pensamento francês e inglês, tendo em vista despreocupações iniciais com a distinção entre as ciências da cultura em relação às ciências da natureza, a falta de elaborações críticas ao positivismo, conforme o ocorrido no contexto alemão à época da

---

[1] Viana Moog chega a ser considerado na análise de Correia Dias.

fundação da disciplina. Em sua argumentação destacará que nas décadas de 1970/1980 é que

> [...] se esboçou uma discussão sobre o tema, marcada, aliás, pela crítica às teorias evolucionistas, ao Iluminismo, às teorias fundadas no determinismo econômico e social. Mas, sobretudo, o pensamento sociológico brasileiro é um pensamento interessado, que se tornou produtivo ao ajuizar os problemas da sociedade brasileira (VILLAS BOAS, 2006, p. 56-57).

Em suma, cabe-me registrar o reconhecimento dos claros objetivos de Correia Dias e de Villas Bôas na construção de seus estudos, bem como o meu entendimento do momento particular de desenvolvimento de suas elaborações. Seria, portanto, inadequado lançar cobranças ao que ambos não se propuseram a realizar. Dentro do escopo de suas propostas cumpriram competentemente o intento. Penso, porém, muito instigado pela posição tomada por Sérgio da Mata, em como é importante num trabalho sobre recepção de um autor e, consequentemente, de sua obra, tratá-lo sob um viés mais amplo, sobretudo quando se aborda um campo vasto como o das ciências sociais, que por si somente já impõe um desafio para se pensar o tema da recepção. Porém, cabe considerar a ideia de desafio levando em conta que ao se recorrer a uma amplitude analítica estaremos fadados ao risco de desenvolver um trabalho que poderá se perder por sua abrangência extensiva. Qual seria, então, a solução? Nem tanto ao céu, nem tanto à terra. O recorte é necessário e estará sujeito à arbitrariedade do que seu investigador propuser quanto ao estudo da recepção. Aqui, a minha opção é a de ponderar em termos de pensamento “social” ao invés de pensamento “sociológico”, justamente pela necessidade de argumentar em função do impacto de outras disciplinas na formação do campo sociológico. Isso não diz respeito somente ao passado, ao contexto como as ideias weberianas aqui chegaram ou por quais vias e autores aqui chegaram. Vale também para se pensar sobre como elas vêm permanecendo, servindo como elemento de reflexão para o nosso tempo e quais são os diálogos possíveis com outras áreas de conhecimento.

Creio ser pertinente fazer o registro da tese de doutoramento de Manuel Palacios da Cunha Melo, publicada em formato de livro sob o título *Quem explica o Brasil?* (1999). Este trabalho apresenta uma cartografia das ciências sociais no Brasil, para refletir sobre sua natureza, suas mais relevantes referências intelectuais nacionais e internacionais, suas especialidades e linhagens intelectuais, o modo como ela se institucionaliza e se relaciona com a universidade, que a contém, e com a vida pública, conforme destaca Luiz Werneck Viana em seu prefácio. Trata-se de uma pesquisa bibliométrica importante para a compreensão do impacto de autores e obras de referência da ciência social brasileira. Temos, portanto, um registro objetivo que se configura em termos quantitativos de citações. Sem a pretensão de detalhar aqui a rica e complexa base de dados apresentada por Melo, a partir dos programas de pós-graduação nas três áreas das ciências sociais (Antropologia, Ciência Política e Sociologia) e suas argumentações analíticas acerca das citações e referências, faço aqui um registro sintético de alguns dados analisados por Melo, a partir de cinco exemplos:

a) o quadro 1.1 (MELO, 1999, p. 75) apresenta os autores citados por um mínimo de 30 teses e dissertações (entre 1989-1993). Nele Weber aparece em segundo lugar (97 citações), atrás de Bourdieu (113 citações) e à frente de Karl Marx (95 citações).

b) o quadro 1.2 (MELO, 1999, p. 82) apresenta as obras de autores estrangeiros, citadas por no mínimo 20 teses. Do total geral de 56 obras, três são de Weber: *Economia e Sociedade* (50 citações - 3ª. posição); *A ética protestante...* (34 citações – 13ª. posição) e *Ensaios de sociologia* (26 citações – 23ª. posição). Weber, Michel Foucault e Claude-Levi Strauss, são os únicos autores que aparecem com três obras.

c) o quadro 4.2 (MELO, 1999, p. 191) apresenta os autores mais citados nas referências bibliográficas constantes das ementas dos cursos de pós-graduação. Do total de 50 autores ranqueados, Max Weber aparece na segunda posição (34 disciplinas), atrás de Claude Levi-Strauss (37 disciplinas) e seguido por Pierre Bourdieu (31 disciplinas). Interessante notar que Weber aparece em disciplinas de programas das três áreas das ciências sociais, o que não ocorre com Claude Levi-Strauss (que não aparece em programas de ciência política).

d) Considerando o recorte disciplinar, que apresenta autores mais citados nas referências bibliográficas constantes das ementas dos cursos de pós-graduação por área (20 autores em cada) Weber aparece em primeira posição na área de sociologia (quadro 4.3, p. 192), em 12ª. posição na área de ciência política (quadro 4.4, p. 193) e em 9ª. posição na área de antropologia (quadro 4.5, p. 193).
e) numa cartografia das revistas de ciências sociais, considerando 6 revistas de forte impacto, o quadro 4.6 (p. 198) apresenta Weber em 18 citações (13ª. posição em publicações entre os anos de 1991 a 1993).

A referência ao estudo de Melo possibilita ressaltar a relevância de Weber como fonte de explicação do Brasil. Cabe lembrar que o período abarcado pelo autor seja entre 1989 e 1993. Desse modo, Weber atravessa a década de 1980 como autor relevante para o pensamento social brasileiro e continua, na década 1990, em franca permanência. A presença de Weber no pensamento social brasileiro contemporâneo se efetiva a partir de uma nova agenda da ciência social, por meio da emergência de novas especialidades (MELO, 1999, p. 224), como tendência contínua do campo científico. Se questões relativas ao pensamento social no Brasil vão emergindo, conforme mudanças de contexto de múltiplas e variadas ordens (política, econômica, social, cultural etc.), uma possibilidade de se pensar em termos de permanência e atualidade de um determinado autor pode ser encontrada em reflexões que dizem respeito justamente a temas emergentes e novas especializações.

Para efeito ilustrativo de minha argumentação, tomo um campo temático que tem se configurado como um dos que mais ressonância tem encontrado no âmbito das ciências sociais: os estudos de gênero, emergentes a partir da década de 1970. Não se trata, evidentemente, de apontar que Weber seja uma referência central, embora haja leituras nestes termos (VARIKAS, 2014), para os estudos de gênero, mas não podemos ignorar o fato de que categorias weberianas são referenciadas como possibilidades de abordagens sobre questões que interessam aos estudos de gênero, tal como realiza Neuma Aguiar (2000) no artigo

"Patriarcado, sociedade e patrimonialismo". Nesta publicação, a autora analisa o conceito de patriarcado no pensamento social brasileiro, observando-o "como o sistema de dominação é concebido de forma ampla e que incorpora as dimensões da sexualidade, da reprodução e da relação entre homens e mulheres no contexto de um sistema escravista" (AGUIAR, 2000, p. 327). Encontramos a sustentação do argumento de que

> [...] nas sociedades onde o público se destaca do privado [...] as relações de gênero continuam patriarcais; no âmbito das sociedades patrimoniais, a intimidade entre público e privado também não resultou em uma maior participação política ou econômica das mulheres nessa esfera pela própria origem patriarcal do estamento burocrático no contexto de um patrimonialismo patriarcal (AGUIAR, 2000, p. 327).

Aguiar ainda aponta que "em suas tipificações do patriarcado Weber discute explicitamente a situação das mulheres" e com base em autores clássicos do pensamento social brasileiro aborda o contexto nacional do ponto de vista da aplicação de "teses weberianas" para interpretações do Brasil, a exemplo de Raymundo Faoro e Sergio Buarque de Holanda, autores que, para Aguiar, "efetuam leituras adequadas de Weber", cada qual a seu modo, que irão destacar "elementos particulares de sua vasta obra" (AGUIAR, 2000, p. 316).

A referência aqui feita à questão de gênero emerge como ilustrativa ao meu argumento sobre a possibilidade de se pensar a permanência de Weber no pensamento social brasileiro. Temos, neste caso, a presença de conceitos e de categorias weberianas que são caros às reflexões novas e emergentes que paulatinamente vão ganhando corpo no âmbito das ciências sociais. O conceito de patrimonialismo, por exemplo, tornou-se caro à análise de Neuma Aguiar, que o interpreta como "uma transformação do patriarcado pelo processo de diferenciação, que se constrói a partir das relações de dependência entre o senhor e seus familiares, ou entre o soberano e os funcionários burocrático-estamentais" (AGUIAR, 2000, p. 316). Para pensar o caso brasileiro, a

autora toma como referências, além do próprio Weber, pensadores (weberianos) que o evocam em suas análises, tais como: Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, Oliveira Vianna e Raymundo Faoro, por exemplo. Por outro lado, autores muito mais associados à perspectiva marxista, como Florestan Fernandes, Otávio Ianni e Heleieth Saffiotti, são também lembrados por Aguiar como representantes de um "eixo de interpretação da sociedade brasileira com grande impacto, tomando a sociedade escravista do tempo do Império como ponto de partida histórico, classificando-a simultaneamente como escravocrata e senhorial" (2000, p. 319). Eles são apontados como importantes para a reflexão sobre a estratificação social no Brasil, dialogando com categorias weberianas para a compreensão sociológica do sistema escravista no Brasil. Sem entrar no mérito da análise de Aguiar e nas particularidades das interpretações dos autores citados, fiz tal digressão com o intuito de ilustrar a permanência e atualidade de Weber no pensamento social brasileiro do ponto de vista de reflexões emergentes como a dos estudos de gênero.

## 3. Observações finais

Podemos encontrar outras referências em termos de análise sobre a recepção da obra de Weber no Brasil. Jessé Souza (2000), por exemplo, em *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*, procurou desenvolver uma "leitura alternativa da singularidade cultural e social brasileira" (SOUZA, 2000, p. 15) na tentativa de desvelar aspectos não contemplados pelas leituras tradicionais sobre Gilberto Freyre. O estudo de Souza, porém, não apresenta em sua forma, o "espírito" sistematizador que mobilizou os três autores aqui contemplados que buscaram discutir a recepção de Weber no Brasil. Penso, entretanto, ser pertinente a interpretação do trabalho de Jessé Souza, também, como um estudo sobre recepção de Weber no Brasil, mesmo porque o autor se atenta para Sérgio Buarque e Raymundo Faoro como "os dois grandes

nomes da recepção weberiana no Brasil". Entretanto, a breve reflexão que aqui propus realizar, sobre a permanência e atualidade de Max Weber no "Pensamento Social Brasileiro", ao considerar os estudos realizados por Fernando Correia Dias (1974), Glaucia Villas Bôas (2006, 2014) e Sérgio da Mata (2013, 2016), obedeceu ao critério do entendimento de tais publicações como estudos de caráter mais sistemáticos, do ponto de vista formal e analítico, sobre a recepção de Max Weber no Brasil. Ainda que tais estudos se direcionem para um ponto convergente – a recepção – seus objetivos, bem como seus marcos temporais e percursos metodológicos propostos são diferentes. Encontrei a possibilidade de realizar uma "leitura das leituras" de tais referências-base, a partir da qual penso ser possível compreender o contínuo processo de efetivação, manutenção e permanência do status de clássico de um autor chave para o pensamento social.

## Referências

AGUIAR, Neuma. Patriarcado, sociedade e patrimonialismo. *Sociedade e Estado*, Brasília: UnB, vol XV, no. 2, junho-dezembro, 2000, p. 303-330.

COHN, Gabriel. *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: TA Queiroz, 1979.

COSTA PINTO, Luiz Aguiar. *Sociologia e desenvolvimento: temas e problemas do nosso tempo.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963.

DIAS, Fernando Correia. "Presença de Max Weber na sociologia brasileira contemporânea". *Revista de Administração de Empresas*, Rio de Janeiro, 14 (4), julho-agosto de 1974, p. 47-62.

FERNANDES, Florestan. *A etnologia e a sociologia no Brasil: ensaios sobre aspectos da formação e do desenvolvimento das ciências sociais na sociedade brasileira*. São Paulo: Anhembi, 1958.

JAUSS, Hans Robert. El lector como instancia de uma nueva história de la literatura. IN: MAYORAL, José António (ed.). *Estética de la recepción.* Madrid: Arco, 1987, p. 59-86.

MATA, Sérgio da. "Considerações anti-hermenêuticas em torno da recepção de Max Weber no Brasil". In: SENEDA, Marcos César; CUSTÓDIO, Henrique Florentino Faria (orgs.). *Max Weber: religião, valores, teoria do conhecimento.* Uberlândia: EDUFU, 2016, p. 93-112.

________. Weberianismo tropical: caminhos e fronteiras da recepção da obra de Max Weber no Brasil. In: *A fascinação weberiana: as origens da obra de Max Weber* (p. 189-206). Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p. 189-208.

MELO, Manuel Palacios da Cunha e. *Quem explica o Brasil*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 1999.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi de. Uma leitura das leituras de Oliveira Vianna. In: BASTOS, Élide Rugai (orgs.). *O pensamento de Oliveira Vianna*. Campinas: Unicamp, 1993, p. 241-272.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de janeiro: Editorial Andes Ltda, 1957.

ROTH, Guenther. Marianne Weber y su Círculo. In: WEBER, Marianne. *Biografía de Max Weber*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Ed. UnB, 2000.

VARIKAS, Eleni. Max Weber, a gaiola de aço e as senhoras. In: CHABAUD-RYCHTER, Danielle [et al.]. *O gênero nas Ciências Sociais: releituras críticas de Max Weber a Bruno Latour*. São Paulo: Editora Unesp; Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 2014. p. 423-441.

VILLAS BÔAS, Glaucia. A recepção controversa de Max Weber no Brasil. *Dados, Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 57, no. 1, 2014, p. 5-33.

________. *A recepção da sociologia alemã no Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

# 8

# A propósito de Max Weber: alguns precursores e um seguidor da sua tese sobre a ética protestante em línguas francesa e alemã

*Roberto Motta*

## 1. Observações preliminares

Não é novidade dizer que a tese do relacionamento entre a ética protestante e o espírito do Progresso (se não estritamente do Capitalismo) já existia bastante antes dos ensaios que Max Weber dedica a este assunto. Alguns casos específicos de tal antecipação estão representados por Charles de Villers (1765-1815), Napoléon Roussel (1805-1878) e Émile de Laveleye (1822-1892), entre outros, na Europa de expressão francesa do século XIX. Não creio que Weber mencione Villers ou Roussel em trecho algum de sua obra, mas, se posso confiar em minhas retinas tão desgastadas, ele menciona Laveleye uma vez, e apenas uma vez, na *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (EPEC).[1] Durante o mesmo século, ou pelo começo do seguinte, os brasileiros Tavares Bastos (1938) [1839-1875] e Eduardo Carlos Pereira (1920) [1855-1923], entre outros, além de um certo número de missionários de origem anglo-saxônica, também se ocuparam, no Brasil, com o relacionamento entre Protestantismo e Progresso. Mas é altamente improvável que Weber jamais tenha tomado conhecimento desses brasileiros e dos missionários de extração

[1] Cf. a nota de pé de página n. 3 na página 28 da edição alemã de 1920 (WEBER, 1920 a). Este ensaio, ou coleção de ensaios, passará a ser designado como EPEC no restante deste trabalho.

britânica e norte-americana presentes no Brasil, por mais favoráveis que pudessem ser às ideias que viria a defender.

De modo geral, Weber não se preocupa em mencionar seus predecessores com relação à tese do Protestantismo e Progresso.[2] É verdade que muitos deles ficam bem distantes de atingir o refinamento histórico, sociológico e teológico de Max Weber. Tal, entretanto, não foi certamente o caso nem de G. W. F. Hegel (1780-1831) nem de Alexis de Tocqueville (1805-1859), passados em silêncio por Weber e aos quais voltaremos mais adiante neste trabalho. Praticamente todos esses predecessores, com marcada exceção de Tocqueville, [3] encaram o pertencimento ou a adesão ao Protestantismo como condição indispensável para a modernização ou o desenvolvimento econômico. Tal como Weber a formula, a tese do Protestantismo e Progresso repete, em vocabulário mais sofisticado, um ponto central da apologética protestante na Europa e nas Américas do século XIX[4]. E, muitas vezes em termos secularizados, ou que assim se apresentam, trata-se ainda, nas primeiras décadas do século XXI, de um problema atual e candente, na França, no Brasil e noutros países.

O que Weber traz de aparentemente novo é a ênfase que confere ao conceito de vocação, tal como o atribui a Lutero, associado ao dogma da predestinação, [5] tal como o atribui a Calvino. Sendo a predestinação sempre incerta do ponto de vista humano (mas, do ponto de vista divino,

---

[2] Denominada PP no restante deste trabalho.

[3] Tocqueville, quando salienta o progresso da Nova Inglaterra, em *De la Démocratie en Amérique* (1835, 1840), não o atribui ao Calvinismo ou a alguma outra forma de Protestantismo. Como sabemos, Weber encarava a Nova Inglaterra como a terra, por excelência, da ética protestante e do espírito do capitalismo. Para Tocqueville, tratava-se, por excelência, da terra da democracia e do espírito do progresso. Não deixa de haver, entre os dois autores, forte afinidade eletiva. Não haverá de faltar estudos monográficos sobre a história da promoção da Nova Inglaterra a tipo ideal do progresso. Não me adentrei neste tópico específico. Limito-me a considerar provável que Tocqueville tenha influenciado Weber, direta ou indiretamente. Diga-se de passagem que nosso compatriota Tavares Bastos atribui também muita ênfase ao desenvolvimento econômico, social e político da mesma região, lamentando que seu modelo não tenha sido seguido no Brasil. (Sobre Tavares Bastos e a Nova Inglaterra, cf. VIEIRA, 1980; MOTTA, 2016.)

[4] Excluo deste trabalho quaisquer considerações sobre países asiáticos, Japão, China, Coreia, Índia, Singapura e outros.

[5] É, entretanto, verdadeiro que, como acontece em determinados trechos dos ensaios incluídos em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (cf. WEBER, 1920a), Weber não hesita em descartar o predestinacionismo, substituindo-o pelo sectarianismo. Isto é também o que acontece no ensaio sobre *As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo* (cf. WEBER, 1920b), que não é considerado como parte integrante da EPEC.

conhecida nos mais mínimos detalhes, desde toda eternidade), ninguém nunca pode ter certeza da sua perseverança final. Daí a angústia que supostamente desperta entre os crentes. Tal angústia seria aliviada pela prática daquilo que Weber denomina "ascese intramundana".

Quaisquer que sejam as restrições sociológicas e teológicas que se possam levantar à tese do PP, pode-se, em regra geral, constatar uma correlação entre a ética protestante e, nas áreas em que esta prevalece, alguma forma de progresso econômico e cultural, superior ao de áreas em que não prevalece. A existência de tal correlação, ainda que admita exceções, parece-me que pode ser aceita com toda tranquilidade. A maior parte dos países protestantes da Europa e das Américas têm demonstrado, pelo menos durante os últimos 200 anos, inegável supremacia sobre os países católicos dos mesmos continentes.

No que diz respeito às Américas, a superioridade dos países protestantes, isto é, dos Estados Unidos, já era reconhecida, por muitos observadores e comentadores, entre eles estrelas de primeira grandeza, como os já mencionados Tocqueville e Hegel[6], desde as primeiras décadas do século XIX. Para a Europa, creio que se pode dizer que enquanto a França de Napoleão foi a potência predominante, (isto é, até a batalha de Waterloo, em 1815), a ideia de uma irrestrita superioridade protestante não encontraria aceitação generalizada. Mas essa ideia foi se impondo cada vez mais durante o resto do século. Tal supremacia se traduzia, com especial referência à Inglaterra, à Alemanha e aos Estados Unidos, em termos de rápido aumento demográfico, desenvolvimento econômico e científico, nível de vida, qualidade de educação, poder militar e assim por diante. E a tais indicadores devemos adicionar a derrota, em guerras com a Prússia protestante, de dois países católicos, a Áustria, em 1866, e a França, em 1871, além da vitória dos Estados Unidos contra a Espanha em 1888.[7]

---

[6] Estes serão citados mais adiante.

[7] Nos termos de Herbert Lüthy, "reconheçamos que havia [e há] uma disparidade global entre os mundos protestante e católico demasiadamente impressionante para que argumentos de detalhe e objeções perfeitamente válidas

## 2. O outro Napoleão

Minha pesquisa sobre os precursores da EPEC, em bibliotecas de vários países (sobretudo em França), não foi exaustiva e nem poderia ter sido, por mais que eu desejasse. Eu teria sido incapaz de identificar cada um dos partidários, grandes ou pequenos, da tese do PP na França, no Brasil, na Inglaterra ou nos Estados Unidos, sem nem falar na Alemanha, se a tanto eu me tivesse aventurado. Vou concentrar-me em alguns poucos nomes. Começarei por Napoléon Roussel, autor de um trabalho monumental, intitulado *As Nações Católicas e as Nações Protestantes Comparadas sob o Tríplice Aspecto do Bem-Estar, da Instrução e da Moralidade.* [8]

O livro de Roussel possui muitas centenas de páginas, reunidas em dois volumes. Seu delineamento é, entretanto, bem simples. O conteúdo do livro, para todo efeito prático, está resumido no seguinte trecho, proveniente da segunda página do primeiro volume:

---

sobre tal ou qual pesquisa ou interpretação local pudessem ter grande peso. Era essa situação global que tinha [e tem] de ser explicada" (LÜTHY, 1965, p. 46).

[8] Não me consta que esta obra jamais tenha sido traduzida em português. A tradução do título, bem como de quaisquer outras passagens do livro de Roussel, aqui reproduzidas, é devida exclusivamente ao autor da presente reflexão. Vale a pena citar por extenso o título francês: *Les Nations Catholiques et les Nations Protestantes Comparées sous le Triple Rapport du Bien-Être, des Lumières et de la Moralité* (ROUSSEL, 1854). Não mais que um ano depois, a obra seria traduzida para o inglês (ROUSSEL, 1855). Não consegui encontrar a tradução inglesa de Roussel nem no Brasil nem na França, de modo que, em trabalhos que redigi originariamente em inglês, tive, "à mes risques et périls", de empreender minha própria tradução. O mesmo fiz com as citações de outros autores, de língua francesa e alemã, por mim pesquisados, no verão de 2016 na *Bibliothèque de France*. "Mutatis mutandis", o mesmo vale para o que tenho escrito em português. Recebi, por parte do *staff* da B.F., tratamento que não se poderia desejar mais cortês e eficiente. Entretanto não tive sorte total no que se refere a Roussel. Descobriram-se, com bastante rapidez, exemplares de cada um dos dois volumes da edição francesa original do *magnum opus* deste autor, bem encadernados e perfeitamente legíveis. Quanto à tradução norte-americana de 1855, embora constasse um exemplar no catálogo e no acervo da B.F., esse exemplar, não por excesso de uso, mas sim por falta de uso nos talvez últimos 150 anos, já não oferecia mínimas condições de legibilidade. Mas que não seja por isso. A versão inglesa de Roussel, com toda probabilidade, encontra-se em bibliotecas norte-americanas. Além do que, foi recentemente reimpressa, na Suécia ou na Finlândia, conforme a seguinte informação que obtive pela internet, contendo nome do autor, título do livro e o seguinte complemento: "Språk: Engelska; Utg. Datum: 2015-09-27; Förlag: Forgotten Books". Na B.F. não deixei de gozar de ao menos quinze minutos de glória, devido à excêntrica situação de eu ser um Brasileiro à procura de trabalhos de um autor francês, hoje em dia praticamente desconhecido no seu país de origem, e nunca, ou quase nunca, procurados naquela biblioteca. Senti-me quase como Ruy Barbosa, do qual se dizia que, na Inglaterra, prontificava-se a ensinar inglês aos ingleses.

> Se nos acontecer encontrarmos, espalhados em todas as partes do Globo, alguns povos que são honestos, comportam-se com retidão, são instruídos e prósperos, logo exclamaríamos “aqui predomina a verdade”. Se, ao mesmo tempo, encontrarmos outros povos que são comparativamente miseráveis, ignorantes, imorais, não será que exclamaríamos “aqui predomina o erro”? Se esta dupla experiência se renovar em vários pontos do Globo, não será que essas possibilidades [relativas à verdade e ao erro] se transformarão em certezas? (ROUSSEL, 1854, p. 2).

Roussel parte para a corroboração de sua hipótese através de uma amostra de países ou regiões, comparando-os a partir de certo número de variáveis, como nível de educação, indústria, criminalidade, espírito de economia, etc., etc. Entre outros, Rousssel contrasta as Américas do Norte e do Sul, a Escócia e a Irlanda, os cantões protestantes e católicos da Suíça, a Prússia e a Áustria, a Holanda e a Bélgica, a Inglaterra e a Espanha. Em todas essas áreas, de acordo com nosso autor, os Protestantes exibiriam taxas de progresso superiores, às vezes muito superiores, às dos Católicos.

Roussel toma muito cuidado em evitar explicações baseadas em clima ou raça. Quanto a esta última variável, ele se exprime do seguinte modo:

> Eu não sei se sou inteligente porque a minha pele é branca. Mas sei que fujo do mal porque acredito em Deus. Se você conseguisse destruir a minha fé, a brancura da minha pele não evitaria que eu me entregasse à injustiça e ao egoísmo (ROUSSEL, 1854, p. 436-437).

Devido a motivos que excedem minha compreensão, Roussel é raramente mencionado pelos autores que, depois dele, vieram a tratar do problema do PP e cujos trabalhos chegaram ao meu conhecimento[9]. Seu

[9] Mas já tenho constatado que embora raramente, ou nunca, mencionado pelos cientistas sociais da religião, a começar pelos franceses, referências a seu *magnum opus* aparecem de vez em quando na internet, em aparente conexão com *sites* protestantes conservadores ou fundamentalistas. Foi através de um desses *sites* que tomei conhecimento da existência e da importância do livro de Roussel. Vou com frequência a Paris e muito me prezo de ser membro associado da *équipe de recherches Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GRSL)*, ligada ao *Centre National de la Recherche Scientifique* e à *École Pratique des Hautes Études*. Sujeito à *formido errandi*, ao medo de errar, tão fortemente recomendado pelos antigos professores de Lógica quando se trata de matéria contingente,

nome brilha pela ausência não só na EPEC, como, algumas décadas antes, no trabalho, bem mais conhecido, de Émile de Laveleye (1875), *De l'Avenir des Peuples Catholiques*.[10] Parece-me, entretanto, que Laveleye siga de perto Roussel nas comparações envolvendo França, Espanha, Itália, Inglaterra, Escócia e Irlanda, que traça desde as primeiras páginas de sua plaquete.[11] O comparativismo de Roussel e/ou de Laveleye foi seguido, no Brasil, entre outros, por Eduardo Carlos Pereira (1920), o qual, além de escritor de alguma distinção, era um ilustre pastor presbiteriano. O próprio Weber que, de tudo quanto eu saiba, jamais admite ter sido influenciado por Roussel, não deixa de adotar a metodologia deste último em seu audaz cotejamento da Toscana com a Nova Inglaterra.

Notemos ainda que, dos estudiosos do binômio PP, Roussel não foi o único a desprezar o fator racial. Outros autores, não só na França e no Brasil, seguiram o mesmo rumo. E isto, provavelmente, devido menos à convicção de que todos os homens são criados iguais, que ao desejo de destacar o fator propriamente religioso ou ético. Tenho para mim que um bom exemplo desta tendência se encontra no próprio Weber, com sua prudente rejeição das explicações raciológicas nas últimas linhas da "Vorbemerkung" (WEBER, 1920c).

Não tenho a menor pretensão a envolver-me na história dos desenvolvimentos socio-teológicos dos países de língua alemã. Mas me atrevo a dizer que *pareceria* que, na Alemanha, as teorias sobre a PP eram mais complexas do que as dos autores francófonos, cheios de boas intenções, mas, de um ponto de vista germânico ou germanófilo, inevitavelmente superficiais. Münch destaca que

---

estou persuadido que nenhum estudioso francês contemporâneo, sociólogo, antropólogo ou assemelhado, jamais menciona ou sequer ouviu falar no meu querido Roussel.

[10] Deste trabalho, que parece ter sido amplamente conhecido em ambientes protestantes de nosso país nas primeiras décadas do século XX, há pelo menos uma edição em português do Brasil (LAVELEYE, 1951).

[11] Se, como já declarei, sou incapaz de compreender os motivos por que Roussel caiu, sobretudo na França, em tão profundo esquecimento, sou, entretanto, capaz de entender por que Laveleye, inclusive no Brasil, é tão mais citado do que o seu antecessor. Este último expõe suas ideias em 32 concisas páginas, enquanto Roussel não esgota as suas nas quase 500 dos seus dois volumes. "Esto brevis et placebis."

> [Na Alemanha] o ponto de vista protestante[12] foi consideravelmente reavivado durante o *Kulturkampf*. [...] O Protestantismo conferia, ao país em que predominava, uma cultura mais alta, maior vitalidade, um dinamismo superior. Era isso que faltava aos países católicos. Em regra geral, o Catolicismo Romano se caracterizava como a '*religião das raças e nações atrasadas e estagnantes. [...] Fatores não religiosos, como recursos naturais, clima e raça, jamais poderiam causar a motivação característica mais profunda do processo de desenvolvimento. O que havia de fundamental era o espírito que animava a religião protestante*.' Apenas dez anos depois dessas proclamações, Weber publicaria o seu estudo sobre a relação entre o Protestantismo e o espírito do Capitalismo (MÜNCH, 1987, p. 70).

Os trechos transcritos em itálicos, no parágrafo anterior, provêm de uma longa citação de Hummel (1895, p. 18-19) por Münch. E, em nota de pé de página, Münch acrescenta que

> Hummel já delineia uma espécie de ética protestante consistente, baseada na personalidade livre e responsável, que põe em prática seus deveres vocacionais (cf. Hummel, p. 74-75) [...][13] mas não a baseia, [em contraste com Weber] em qualquer doutrina da predestinação (MÜNCH, 1987, p. 70).

A meu ver Hummel, tal como transcrito por Münch, adota uma terminologia mais refinada do que as do rústico Roussel ou do jornalístico Laveleye. Mas substantivamente parece dizer a mesma coisa que ambos, inclusive retomando a explícita rejeição de Roussel a explicações climatológicas e raciológicas.

Diga-se de passagem que Roussel era um dos favoritos do missionário batista americano Zachary Clay Taylor, que trabalhou no Nordeste do Brasil nas últimas décadas do século XIX, conforme consta de sua autobiografia (TAYLOR, 1900). Taylor, que sabia francês, fez traduzir e publicar vários panfletos ("*polemic tracts*") traduzidos ou baseados em Roussel. Entretanto, na preciosa autobiografia de Taylor (1900), não me lembro de nenhuma menção explícita ao *magnum opus* de Roussel. De fato, pelo

[12] Muito aproximadamente equivalente ao que aqui denomino tese do PP.

[13] Parece possível reconhecer nesta passagem alguma influência de Hegel, ao qual voltaremos mais adiante.

fim do século XIX, as 35 páginas de Laveleye haviam suplantado as 500 de Roussel. E não é a este, mas àquele, que Taylor se refere na seguinte citação:

> Adquiri à *Protestant Book House*, de São Paulo, o copyright de uma plaquete intitulada *The Future of the Catholic Peoples,* da autoria de Laveleye, conhecido escritor de origem belga. Este trabalho compara nações católicas e protestantes, mostrando a degeneração das católicas em países de terceira classe, em contraste com as protestantes, que eram as mais adiantadas e poderosas. [Laveleye] comparou os Irlandeses aos Ingleses, a Suíça do Norte com a Suíça do Sul [etc.], mostrando, em cada caso, como os católicos eram inferiores devido aos ensinamentos que recebiam[14] (TAYLOR, 1900, segundo caderno, p. 101).

Napoléon Roussel há muito tempo deixou de ser referido por estudiosos e instituições que desejam adquirir ou conservar uma aura de respeitabilidade. Parece que só um punhado de excêntricos, na América do Sul e na Escandinávia, ainda conhece alguma coisa sobre ele e sua obra. Foi superado inclusive, como já notamos, por Émile de Laveleye, que não teve escrúpulos em se utilizar amplamente do seu trabalho, sem nenhuma cerimônia ou referência. Mas também a plaquete de Laveleye, por algum tempo influente em determinados ambientes europeus e sul-americanos, foi, para quase todos os efeitos práticos, totalmente esquecida. É altamente duvidoso que a *Webersforschung* mais convencional venha ainda a preocupar-se com esses dois autores de língua francesa.

O livro de Roussel, apesar ser tão pouco mencionado, é uma verdadeira mina de ouro para quem queira pesquisar a história da PP. E isto devido à quantidade de referências e citações que não se cansa de fazer a autores capazes de corroborar as suas opiniões. Para nomear apenas alguns desses autores, muitas vezes merecedores de estudo monográfico por direito próprio, o livro cita Alexis de Tocqueville, Michel Chevalier, Alcide d'Orbigny, Edgar Quinet, Charles de Villers, François Guizot, etc. Roussel se refere ou aplica as descrições ou teorias desses autores a situ-

---

[14] Estas eram, sem tirar nem pôr, a metodologia e a conclusão de Roussel.

ações concretas e, muito frequentemente, parece coberto de razão ao destacar as afinidades, as *Wahlverwandschaften*, entre, digamos, Protestantismo e indústria ou Protestantismo e alto nível de alfabetização. Porém, não me parece que se aprofunde nas especificidades teológicas do Protestantismo, que se encontrariam na raiz de tais afinidades e correlações.

## 3. Charles de Villers

Eu jamais tinha ouvido falar em Charles de Villers antes de ler Roussel, que o cita longamente no seu livro de ouro. [15] Villers me atraiu tanto mais devido a que algumas de suas ideias são, ainda hoje em dia, moeda corrente em determinados círculos filosóficos e sociológicos. Penso aqui sobretudo na ênfase que atribui à descoberta da subjetividade, isto é, à clara e racional percepção e possessão do sujeito por si mesmo, que Villers associa ao Protestantismo. Passo a citá-lo:

> O Protestantismo é a força de repulsão, inerente à razão, que afasta tudo que quer tomar seu lugar. [...] O princípio do [livre] exame conduz à luz, da qual é amigo, enquanto o princípio de submissão incondicional leva ao obscurantismo. [...] O homem que é livre no mais íntimo de sua alma olha em torno de si com coragem e iniciativa, tornando-se capaz de realizar o que é grande e útil. Aquele que é escravo no mais íntimo recesso da sua pessoa, é também escravo, sem que nem se aperceba, em todo o seu comportamento, sob o efeito da degradação decorrente da estupidez e da apatia que se apoderam de suas faculdades (VILLERS, 1804, p. 243-243).

Não vou ter a ousadia de afirmar que Villers, que tinha bom conhecimento da filosofia de Kant, exerceu alguma influência sobre Hegel, mas há com certeza afinidades entre estes dois autores. Passo agora a uma citação de Hegel:

---

[15] Entretanto cito Villers de acordo com seu próprio livro, disponível no site http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5401889s.

> [...] O espírito atinge o conhecimento subjetivo de si mesmo, sua identidade subjetiva. Em associação com esse fenômeno, vem à tona a diferença entre os povos latinos e germânicos. [...] Os fidalgos da Espanha chegaram ao Novo Mundo, à América, sem terem antes chegado a si próprios em sua mais profunda intimidade. Nenhuma indústria veio portanto a existir no país, já que a Inquisição não permitiu a ascensão do Sujeito (HEGEL, 1996, p. 503-504).[16]

Noutra versão do mesmo livro Hegel afirma que

> o princípio da indústria na América do Norte proveio da Inglaterra. A indústria contém dentro de si o princípio de individuação. A inteligência individual constrói-se na indústria e através dela estende sua dominação (HEGEL, 1920, p. 196).

Autores protestantes e filo-protestantes gloriam-se com a descoberta do Sujeito, atribuída à Reforma luterana. Alguns comentadores católicos e filo-católicos, às vezes radicalmente conservadores ou reacionários, como o Francês Charles Maurras e discípulos, concordam em atribuir a Lutero a mesma descoberta. Mas a encaram como uma praga, a principal na raiz de muitas outras que caracterizariam a modernidade. Passo agora a citações de Jacques Maritain,[17] autor de um ensaio intitulado "Lutero e o Advento do Sujeito" (MARITAIN, 1970, or. 1925):

> Seria muito surpreendente se a extraordinária perda de equilíbrio induzida pelo Luteranismo não tivesse repercutido em todas as esferas. [...] A revolução luterana ocorreu no domínio da religião, que governa toda a atividade

[16] Apesar do respeito que tenho por Hegel, ouso mencionar que o Nordeste do Brasil foi uma área muito importante de produção de açúcar, talvez a principal em todo o mundo, entre, aproximadamente, 1550 e 1650. Até o dia de hoje o Brasil é um dos maiores produtores de açúcar do planeta, embora, bem entendido, nem só de açúcar vive o homem. Com temor e com tremor, ouso também observar que personalidades como Hernán Cortés e Francisco Pizarro, os conquistadores castelhanos do México e do Peru, certamente se guiaram pela autonomia de sua própria subjetividade. Suas conquistas não resultaram de ordens ou instruções do Rei da Espanha. Não é impossível que o mesmo, até certo ponto, se aplique aos nossos Bandeirantes. Não se tratava de Quebequenses, tais como os descrevia Tocqueville (cf. adiante), nem pareceriam serem outros tantos Jecas-Tatus, sujeitos ao estupor e à apatia da descrição de Villers. Já tem até sido dito que o subdesenvolvimento do Brasil seria devido ao nosso ilimitado subjetivismo (tão diferente do Japão!), que despreza princípios abstratos e regras gerais. Mas estas são histórias demasiadamente longas e complexas para serem tratadas ao mesmo tempo.

[17] Sobre Charles Maurras (cf. MAURRAS, 1972; Eugen WEBER, 1962). Jacques Maritain começou sua carreira intelectual como um maurasiano, isto é, como um estrito conservador. Pelo término dos anos 1930 havia se transformado em líder internacional dos "católicos de esquerda", embora, cerca de 30 anos depois, tenha manifestado forte oposição ao chamado "aggiornamento" da Igreja Católica.

> humana, e tinha, portanto, de transformar radicalmente a atitude da alma e do pensamento em confronto com a realidade (MARITAIN, 1970, p. 4).
>
> O homem tinha só que jogar fora, como se não se tratasse mais do que um acessório teológico vazio, o manto da Graça, que nada mais significa, e dirigir-se a si mesmo sua fé-confiança. E deste modo se transformará no ser tão prazerosamente liberado, cujo progresso contínuo e infalível tanto enaltece o mundo contemporâneo. É assim que, na pessoa e na doutrina de Lutero, apreendemos o Advento do Sujeito (MARITAIN, 1970, p. 18). [18]

## 4. Alexis de Tocqueville

Alexis de Tocqueville compartilha com Max Weber a representação da Nova Inglaterra como uma terra prometida, uma terra boa e larga, uma terra que mana leite e mel. Para Weber a Nova Inglaterra mana o leite do ascetismo intramundano e o mel da indústria. Para Tocqueville, que publicou *De la Démocratie en Amérique* em 1844, 69 anos antes da primeira edição da EPEC, a Nova Inglaterra manava democracia e indústria. Mas tais correntes, tocquevilianas ou weberianas, possuíam afluentes e subafluentes demasiadamente numerosos para serem tratados nesta comunicação.

Para Tocqueville uma determinada religião, digamos uma igreja congregacional ou presbiteriana, impregnada de teologia calvinista,[19] não possui maior importância. Ele encara a religião, incluindo, ou mesmo enfatizando o Catolicismo Romano, [20] de um ponto de vista sobretudo cívico. E assim escreve que

---

[18] Nipperdey assinala que "Os filósofos da Contrarrevolução destacam o Protestantismo como a origem real, a sementeira da revolução contra a tradição e a autoridade. Os liberais invertem essa argumentação. O Protestantismo efetivamente se conecta com o progresso e a modernidade. Mas o Protestantismo não é revolução, mas sim constante reforma. São os países católicos que estão sujeitos a revoluções, provocadas pelo despotismo, pela corrupção e pela preguiça. Este debate marcou toda a teorização histórica e política dos primeiros dois terços do século XIX" (NIPPERDEY, 1987, p. 77).

[19] Acho improvável que Tocqueville, aristocrata francês de grande cultura, jamais tenha se ocupado de assuntos como predestinação, suas sutilezas teóricas e suas consequências práticas.

[20] Tocqueville diz acreditar que o Catolicismo, pelo menos como praticado e organizado na Nova Inglaterra e áreas vizinhas, seja uma forma particularmente "democrática" (é o termo que emprega) de religião.

> A religião encontra na liberdade cívica um nobre exercício das faculdades do homem. [...] A religião sabe que seu império se afirma ainda mais quando quer governar exclusivamente com suas próprias forças. [...] A liberdade descobre na religião a companheira de suas lutas e vitórias, o berço de sua infância, a divina fonte dos seus direitos. A liberdade considera a religião como garantia da moral e a moral como garantia das leis e garantia da sua duração (TOCQUEVILLE, 1986, 1º v., p. 91).

Algumas páginas adiante ele acrescenta que, em sua opinião,

> Ainda que para um determinado indivíduo seja importante seguir a que ele estima que seja a única religião verdadeira [...] a sociedade nada tem o que temer ou esperar de uma outra vida. O que lhe importa não é que os indivíduos sigam a única religião verdadeira, mas que sigam alguma religião. Além disso, todas as seitas, nos Estados Unidos, fundem-se na grande unidade cristã e a moral é a mesma em todas as partes do país. [...] Pode-se ainda acrescentar que muitos Americanos, no culto que prestam à Divindade, seguem mais os seus costumes do que suas crenças (TOCQUEVILLE, 1986, 1º v., p. 431).

Apesar dessas declarações de implícito maquiavelismo, Tocqueville[21] captou a simpatia de Roussel, porque apoiou a tese do progresso vagaroso (se progresso havia) das áreas católicas das Américas, em contraste com a protestante Nova Inglaterra. Citando-o ainda uma vez, "em que parte do mundo", pergunta-se Tocqueville,

> [...] encontram-se terras vazias mais férteis, maiores rios, mais riquezas de todas espécies, ainda intactas e virtualmente inesgotáveis, do que na América do Sul? No entanto, a América do Sul não pode suportar a democracia. [...] Não há na Terra países mais miseráveis do que os da América do Sul. [...] Encontrei na Nova Inglaterra homens prontos a abandonarem um país em que podiam viver confortavelmente para buscarem fortuna em terras vazias. Não longe deles, eu vi a população franco-canadense preferindo o confinamento num espaço demasiadamente limitado para seu conforto, apesar das terras vazias que existem na proximidade. Enquanto o imigrante dos Estados

[21] Mesmo admitindo a hipótese de que, "in his heart of hearts", Tocqueville fosse um filo-protestante, ele teria também de pensar em sua promissora carreira política, na França pós-napoleônica da "Restauration" monárquica e católica.

> Unidos adquire, com poucos dias de trabalho, uma grande propriedade, o Canadense paga, por sua terra, o mesmo que pagaria se ainda vivesse na França (TOCQUEVILLE, 1986, 1º v., p. 452-453).[22]

Notemos que os Franco-Canadenses tinham em comum com os Sul-Americanos o fato de serem católicos. Esta variável não deve ter passado despercebida a Tocqueville e, ainda menos, a Roussel, embora o primeiro, se, como se pode presumir, a tinha em mente, não a explicitou. Pode-se também notar um certo ar de família comum a Tocqueville e ao já citado Hegel (o qual, sempre com a ressalva de minhas retinas tão desgastadas, não é jamais mencionado por Roussel) e a Tocqueville em suas avaliações da América do Sul. Nenhum dos dois jamais visitou a parte meridional do nosso continente. Hegel morreu em 1831, antes que Tocqueville publicasse *De la Démocratie en Amérique*. Já Tocqueville, a julgar pela evidência interna do seu livro, não estaria informado sobre a filosofia hegeliana da história, embora os dois autores não deixassem de compartilhar elementos de um mesmo *Zeitgeist*.[23]

O fato é que o atraso da América do Sul ou da América Latina, era um lugar comum entre viajantes e comentadores. Edgar Quinet, citado por Roussel, sumariza tal ponto de vista nos seguintes termos:

> Que outra razão pode haver para esse milagre de esterilidade em um novo mundo, senão que o Catolicismo, essencialmente conservador nos últimos

---

[22] Haveria, contudo, restrições a serem feitas à desgraciosa descrição que Tocqueville faz dos Quebequenses. Assim é que podemos ler o seguinte no livro de uma eminente historiadora britânica: "Os colonos britânicos prosperaram e se multiplicaram, enquanto o Canadá cada vez mais se transformava num peso econômico insuportável para o governo francês. Mas, apesar disso tudo, foram os franceses e não os ingleses que realizaram os feitos mais audaciosos na conquista do território norte-americano. Inspirados principalmente pelo gosto da aventura, pelo risco e pela visão romântica de um grande império a ser colocado sob os pés do Rei de França, foram eles que descobriram os Grandes Lagos e as Montanhas Rochosas, encontraram a nascente do Mississipi e desceram até o Golfo do México" (BEHRENS, 1967, p. 80.) Temos, por conseguinte, de relativizar a ideia de confinamento dos Franco-Canadenses num espaço demasiadamente estreito para seu conforto. Com as devidas adaptações, o mesmo se aplica, para o bem ou para o mal, aos nossos Bandeirantes e a outros desbravadores.

[23] Talvez cause alguma surpresa se eu disser que não deixaria de haver, em Pernambuco, quem pudesse considerar Hegel como um precursor de Gilberto Freyre. Leiamos a seguinte citação: [...] "Os Negros são mais receptivos à cultura europeia do que os Índios. Os Portugueses foram mais humanos [no tratamento dos Negros] do que os Holandeses, Espanhóis e Ingleses. Daí se originou, no litoral do Brasil, uma grande multidão de Negros livres. Entre estes se destacou o médico negro Dr. Kinder, a cuja atuação se deve o conhecimento do quinino pelos Europeus" (HEGEL, 1920, p. 93). A história do Dr. Kinder e da descoberta do quinino, me parece, *pace Hegel*, altamente sujeita à caução.

> 300 anos, esgotou a sua força e seu impulso criativo? (QUINET, 1844, p. 293).

## 5. Paris, au revoir

Se eu tivesse uma determinada quota de autores franceses a preencher nesta comunicação, penso que já a teria preenchido, ou quase, embora ainda esteja bastante longe de ter esgotado o assunto propriamente dito. Como já tenho dito noutros trabalhos (entre os quais MOTTA, 2016), a história da recepção, traduções e reinterpretações da obra de Weber na França apresenta grande interesse, não apenas sociológico ou teológico, mas também etnográfico e – por que não dizer? – anedótico. O fato de Paris representar, como se diz com justiça, a Cidade-Luz, não impede que essa recepção possua também aspectos docemente, pitorescamente, provincianos.

E já que a presente comunicação começou sob o signo de Napoléon Roussel, parece-me justo que termine por um autor do século XX, seguidor e não precursor de Max Weber e, ao que tudo indica, também fiel discípulo de Napoléon Roussel. Trata-se de Alain Peyrefitte, a meu ver, um autêntico *Russelus Redivivus*, embora, como tantos outros, passasse em acintoso silêncio a obra do seu remoto predecessor. Peyrefitte (1925-1999) foi autor de dois livros (1976, 1995) sobre o tema do weberianismo, da ética protestante, do desenvolvimento econômico, etc. Ele e seus livros merecem, a meu ver, bem maior atenção do que lhes é correntemente atribuída nos círculos weberianos de Paris.[24]

Peyrefitte é o único autor posterior a Weber abordado, *ex-professo*, no presente artigo. Embora, ao menos por algum tempo, católico praticante, Peyrefitte adota, nos dois livros que aqui nos interessam, o estilo de um *Ersatzreformator*.[25] Ele diz aos Franceses que, se não adotarem a

---

[24] Peyrefitte, além de ministro de Estado, foi professor no *Collège de France*, diplomata e membro de várias academias. Entre as muitas qualificações que reivindicava, encontra-se também a de antropólogo.

[25] Já tenho dito noutro lugar (MOTTA, 2016) que acredito perceber fortes afinidades, embora seja duvidoso que um tivesse conhecimento do outro, entre Alain Peyrefitte e Sérgio Buarque de Holanda.

Ética Protestante (tal como Weber a entende), a França continuará a ser um país "subdesenvolvido", incapaz de equiparar-se à Alemanha ou à Grã-Bretanha. Como autêntico continuador de Roussel, Peyrefitte adota com entusiasmo o método da comparação entre países. Ao tempo em que escreveu *Le Mal Français* e segundo as estatísticas, às vezes precárias, em que busca apoiar sua argumentação, os doze países protestantes economicamente mais avançados usufruíam uma média de renda per capita equivalente a US$ 3.500,00, enquanto os doze países católicos mais desenvolvidos (entre eles a França, a Bélgica e a Áustria) não superavam, a média de US$ 2.000,00 (PEYREFITTE, 1976, p. 142-143).

Peyrefitte tem frequentemente razões incontestáveis. Mas o autor destes comentários está convencido de que, *grosso modo*, foi ele melhor estadista do que pesquisador. Quaisquer que possam ser seus méritos ou deméritos, estou também convencido que Peyrefitte afirma, de modo claro e explícito, o que outros intérpretes franceses de Weber dizem com maior sutileza. Peyrefitte, com certeza não tem sido o único *Ersatzreformator,* em França, entre os partidários recentes, ou relativamente recentes, da tese sobre a Ética Protestante e o Espírito do Progresso, tal como formulada, ou reformulada por Max Weber em seus tão famosos ensaios.

É bem conhecido, mesmo por quem nunca viveu às margens do Sena, que os intelectuais franceses com frequência coalescem em "coteries". Os membros desses grupos, mais ou menos informais, nem sempre gostam de mencionar e, muito menos, de citar (ou sequer de cumprimentar), os membros de outras "coteries", ou de nenhuma (ai do solitário). Os livros de Peyrefitte tiveram bastante sucesso quando de seu lançamento. Isto foi sobretudo o caso de *Le Mal Français* (1976). Tratava-se de um livro escrito por um político de destaque. Seu título continha a palavra *mal*, a qual, de acordo com sutilezas de grafia e pronúncia, presta-se a vários trocadilhos em francês, um deles com "mâle" (macho). E isto levou a que muitos acreditassem, ou pretextassem acreditar, que se tratava de um versão francesa do *Kinsey Report*, no

qual a vida íntima dos norte-americanos era descrita em todos detalhes. (É provável que o próprio Peyrefitte tivesse pensado nas vantagens publicitárias desse "calembour"). O autor do presente artigo, apesar de seus prolongados períodos de residência em Paris e do seu acendrado interesse pelo assunto, nunca ouviu referências a Peyrefitte por parte de membros, que pôde ter encontrado, do *establishment* ou dos *establishments* weberianos.

Ainda por cima, Alain Peyrefitte era primo e contemporâneo de Roger Peyrefitte, que se notabilizou por uma série de romances sobre a vida íntima de cavalheiros e damas pertencentes à alta sociedade. Várias vezes, fui questionado, por colegas franceses, nos seguintes termos. "O que, você está brincando? Quer dizer que Peyrefitte escreveu dois livros sobre a temática da *Ética Protestante e do Espírito do Capitalismo*? Ah, entendi. Você se refere ao Peyrefitte que foi ministro do General de Gaulle".

O que se poderia denominar a recepção primitiva da obra de Max Weber na França foi assunto de pelo menos duas publicações: Pollak (1986) e Hirschhorn (1988). Não estou necessariamente informado (nem poderia estar, mesmo se vivesse em Paris) de cada novo avanço interpretativo, nem de cada novo artigo ou livro, publicado em França, sobre Weber, a Ética Protestante ou assuntos correlatos. Para lamentar-me, em termos de Camões misturados com Shakespeare, declaro agora o seguinte:

*Sôbolos rios que vão,*
*Onde sentado chorei*
*Em Paris e em Lyon*
*E às vezes Estrasburgo,*
*Muitas coisas mais existem*
*Do que eu tanto imagino.* [26]

[26] Um verdadeiro francófono e francófilo, talvez cavaleiro das artes e das letras, não se contentaria com estas linhas sem rima nem razão. Ele se inspiraria em François Villon. "Mais où sont les neiges d'antan? Mais où est le preux Charlemagne?"

## 6. Considerações finais

Como será este artigo avaliado pelos que o vierem a ler? Com certeza aqui se quis tratar mais do que apenas de uma coleção de antiguidades, curiosidades e exotismos. Destas páginas rebenta um imortal soluço de vida[27]. Com referência à tese da associação entre Protestantismo e Progresso, eminentemente representada na obra de Max Weber, tentou-se desencavar a importância de alguns autores, alguns dos quais viveram há dois séculos, ou quase. Enquanto leitores, comentadores, entusiastas de Weber (mesmo quando ousamos levantar restrições à exatidão de alguns dos fatos em que se baseia e, aqui e ali, à coerência de suas deduções), é de nossa própria genealogia que nos ocupamos. Entre esses nossos antepassados ou antecessores, por parte de Weber, encontram-se filósofos, historiadores, sociólogos, antropólogos, politólogos, teólogos, missionários e outros. Estrangeiros e Brasileiros: Hegel, Tocqueville, Roussel, Villers, Fletcher, Laveleye, Taylor, Peyrefitte, Bastos, Holanda e Moog[28] e "tutti quanti".

Trabalhos como os de Napoléon Roussel e Émile Laveleye exerceram, em muitos países, incontestável influência sobre a tese da associação entre Protestantismo e Progresso e, por via de consequência, sobre a apologética protestante. Apesar do pedestrianismo do seu estilo e de exageros inevitáveis, Roussel se alicerça na rocha do duro fato. Noutros termos e não sem alguma simplificação, nos países ocidentais, ou nas terras colonizadas pelo Ocidente, na Europa e nas Américas, tem existido uma inegável conexão entre Protestantismo e Progresso, ou entre Protestantismo e maior Progresso.

Trabalhos como os de Roussel e Laveleye, não trataram, ou trataram apenas superficialmente e *en passant,* das raízes, filosóficas e/ou teológicas, da afinidade eletiva entre o Protestantismo e o Espírito do Progresso. Tais estudos se concentraram sobretudo no nível estatístico,

---

[27] A alusão é agora a Carlos Drummond de Andrade.

[28] Sobre autores brasileiros ou brasilianistas não quis aqui retomar o que já disse em MOTTA, 2016.

isto é, cuidaram sobretudo de alguns resultados práticos da ética protestante. Outro autores, como Villers e Hegel, mencionaram o espírito ético do Protestantismo e seu impacto sobre a riqueza das nações. "Espírito", como se sabe, é uma categoria básica da filosofia hegeliana. Mas tal não implica que Hegel (ou Villers), ao contrário de Weber, tenha atribuído exaustivo tratamento monográfico ao relacionamento entre a ética protestante e o espírito do progresso econômico. Foi Max Weber que tratou exaustivamente desta questão.[29] Stephen Kalberg destaca que

> Max Weber [...] criou uma sociologia empiricamente baseada, comparativa e histórica de alcance universal. Desde sua morte, em 1920, a reputação de Weber, como o sociólogo seminal de nosso tempo, só tem feito crescer. Nos últimos anos um renascimento de caráter universal de interesse por seus trabalhos suscitou um verdadeiro dilúvio bibliográfico sobre todos os aspectos da sua sociologia (KALBERG, 1994, p. 1).

Kalberg, em termos mais diretamente sociológicos, está em acordo profundo com o elogio fúnebre de Karl Jaspers a Max Weber, enfatizando Weber como

> o filósofo que apresenta à História o espelho em que esta se reconhece e que personificou seu tempo, com suas tendências e seus problemas (JASPERS, 1988, p. 36).

Weber capturou o essencial. Isto é, apreendeu o processo de racionalização penetrando cada aspecto da sociedade, da cultura e da economia dos países líderes do Ocidente, os quais têm desafiado, dominado e transformado o resto do mundo.

Este processo constitui o tema central de Günter Abramowski (1966), que é também um weberiano entusiástico. Entretanto ele adverte o leitor que

> o critério com o qual Weber haverá de ser avaliado e que deve, da mesma forma, ser aplicado em seu trabalho pelo pesquisador, não é o da exatidão

---

[29] Mas com isto não se quer dizer que Weber tenha sido, nesse tratamento exaustivo, nem único nem infalível.

> em detalhes, mas o da fecundidade das questões levantadas e de suas interpretações (ABRAMOWSKI, 1966, p. 12).[30]

O dilúvio bibliográfico, sobre praticamente cada aspecto da interpretação weberiana da história e da sociedade, não tem cessado nas primeiras décadas do século XXI. E isto se aplica, de modo peculiar, a países como a França e o Brasil. Como observamos, já ao tratar (cf. MOTTA, 2016) de Sérgio Buarque de Holanda e Alain Peyrefitte, os intelectuais, nesses países latinos, frequentemente exprimem uma espécie de arrependimento, acompanhado de veementes propósitos de emenda, pelo Catolicismo e pelo tradicionalismo de suas sociedades. Max Weber, desde um certo ponto de vista e para determinados fins, é tratado menos como um cientista do que como o profeta de uma nova espécie de sociedade. A racionalidade finalmente conquistará o lugar até então ocupado pela tradição. E essa mudança representará a culminância secularizada da Reforma luterana e calvinista.

## Referências

ABRAMOWSKI, Günter. *Das Geschichtsbild Max Webers: Universalgeschichte am Leitfaden des okzidentalen Rationalisierungsprozesses*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1966.

BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. *Cartas do Solitário*. 3rd edition. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

BEHRENS, C. B. A.*The Ancien Régime*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1967.

HEGEL, G. W. F. *Die Vernunft in der Geschichte: Einleitung in der Philosophie der Weltgeschichte*. Herausg. von Georg Lasson. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1920.

________. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (Berlin 1822/1823). Herausg. von Karl Heinz Ilting, Karl Brener u. Hoo Nam Seelmann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996.

[30] "Der Maßstab also, mit dem Weber gemessen sein will und den der Spezialist gerechterweise an seine Forschungen wird anlegen müssen, ist nicht derjenige der Richtigkeit im einzelnem, sondern die Fruchtbarkeit seiner Fragestellungen und Deutungen."

HIRSCHHORN, Monique. *Max Weber et la Sociologie Française*. Paris: L'Harmattan, 1988.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1994 (or. 1936).

HUMMEL, Friedrich. *Was gibt der Evangelische Protestantismus den ihm zugehöringen Völkern bis heute vor den römisch-katholischen Völkern voraus? Vortrag, gehalten bei der VII. General-Versammlung des Evangelischen Bundes zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen in Bochum. 9. August 1894*. Citado em Münch 1987, 1895.

JASPERS, Karl. Max Weber. Eine Gedenkrede. In: *Gesammelte Schriften*. München: Piper, 1988 (or. 1920).

KALBERG, Stephen. *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*. Chicago: The University of  Chicago Press, 1994.

LAVELEYE, Émile. *De l'Avenir des Peuples Catholiques: Étude d'Économie Sociale*. Paris: Sandoz et Fischbacher, 1875. 32 p.

________. *Do Futuro dos Povos Católicos*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana. 1951. 46 p.

LEHMAN, Hartmut; ROTH, Guenther (eds.). *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

LÜTHY, Herbert. *Le Passé Présent*. Monaco: Éditions du Rocher, 1965.

MARITAIN, Jacques. Luther or the Advent of the Self. In: MARITAIN, Jacques. *Three Reformers: Luther, Descartes, Rousseau*. New York: Crowell, 3-52, 1970 (or. 1925).

MATTA, Roberto da.  *O Que Faz o brasil, Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

________. *Tocquevilleanas - Notícias da América: Crônicas e Observações sobre os Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

MAURRAS, Charles. *De la Politique Naturelle au Nationalisme Intégral*, textes choisis par F. Natier et C. Rousseau. Paris: Vrin, 1972.

MORAES FILHO, Evaristo. *As Ideias Fundamentais de Tavares Bastos*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

MOTTA, Roberto. Atraso Católico e Progresso Protestante: Explicação pela Vocação? In: SENEDA, Marcos César e CUSTÓDIO, Henrique Florentino Faria (orgs.). *Max Weber, Religião, Valores, Teoria do Conhecimento*. Uberlândia: EDUFU, 2016. p. 61-91.

MÜNCH, Paul. The Thesis before Weber: An Archaeology. In: LEHMAN, Hartmut; ROTH, Guenther (eds.), 1987. p. 5-71.

NIPPERDEY, Thomas. Max Weber, Protestantism, and the Debate around 1900. In: LEHMAN, Hartmut; ROTH, Guenther (eds.), 1987. p. 73-81.

PEREIRA, E. Carlos. *O Problema Religioso da América Latina: Estudo Dogmático-Histórico*. São Paulo: Empresa Editora Brasileira, 1920.

PEYREFITTE, Alain. *Le Mal Français*. Paris: Plon, 1976.

________. *La Société de Confiance: Essai sur les Origines et la Nature du Développement*. Paris: Odile Jacob, 1995.

POLLAK, Michaël. Max Weber en France : L'Itinéraire d'une Oeuvre , *Cahier no. 3 de l'Institut d'Histoire du Temps Présent*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1986.

QUINET, Edgar. *L'Ultramontanisme ou l'Église Romaine et la Société Moderne.* Paris: Comptoir des Imprimeurs Unis, 1844.

ROUSSEL, Napoléon. *Les Nations Catholiques et les Nations Protestantes Comparées sous le Triple Rapport du Bien-Être, des Lumières et de la Moralité*, deux thomes. Paris: chez Meyrueis et Cie, 1854.

________. *Catholic Nations and Protestant Nations: Compared in Their Threefold Relations to Wealth, Knowledge, and Morality*. Boston: John P. Jewett, 1855.

TAYLOR, Zachary C. *The Rise and Progress of Baptist Missions in Brazil: An Autobiography*, typescript in three notebooks, 1900 (aproximadamente).[31]

[31] Pude ter acesso ao manuscrito datilografado desse documento na biblioteca da Universidade da Califórnia em Los Angeles, nos últimos anos do século XX. Já me constou que esse manuscrito tivesse sido traduzido e publicado, em

TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la Démocratie en Amérique*. Deux thomes. Paris: Gallimard, 1986 (orig. 1835; 840).

VILLERS, Charles de. *Essai sur l'Esprit et l'Influence de la Réformation de Luther*. Paris: Henrichs, and Metz, Collignon, 1804.

WEBER, Eugen. *Action Française*. Stanford: University Press, 1962.

WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, herausg. von Marianne Weber. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1920a. III Bände.

________. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. In: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, herausg. von Marianne Weber. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1920b. I Band, 207-236.

________. Vorbemerkung. In: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, herausg. von Marianne Weber. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1920c. I Band, p. 1-16.

forma de livro, na Colômbia, em 1969, pela Universidade Batista de Cauchita. Mas nem os bibliotecários da UCLA, nem eu mesmo, quando empreendi minha pesquisa na Califórnia, sabíamos da existência dessa publicação.

# 9

# A teologia política do governo Bolsonaro

*Sérgio da Mata*

## 1. A falácia do "desencantamento"

"O verdadeiro, único e mais profundo tema da história do mundo e do ser humano, ao qual todos os outros se subordinam, é o conflito entre crença e descrença". É possível que, em seu sentido original, as palavras de Goethe em *Israel no deserto* expressassem mais a tendência romântica para a hipérbole do que um vaticínio histórico-universal.

Dois séculos depois, elas se ajustam, com uma perfeição que se diria trágica, à nossa situação atual. No Brasil, a tensão latente produzida por uma nova configuração teológico-política vem se acentuando desde a campanha presidencial de 2010, para atingir seu ponto alto, ou mais baixo – tudo é questão de perspectiva – na eleição de 2018. Anunciado o resultado da apuração, a primeira manifestação pública do novo presidente adquiriu contornos sem precedentes na história do Brasil republicano. Formou-se um semi-círculo em volta de Jair Bolsonaro, e ninguém que tenha acompanhado a cena ao vivo teve dúvidas que o que se seguiria em instantes não seria uma primeira palavra à nação ou ao candidato derrotado, mas uma prece. "A Tua palavra diz que quem unge a autoridade é Deus", disse o então senador Magno Malta, "e o Senhor ungiu Jair Bolsonaro". Num brevíssimo discurso, Bolsonaro jurou defender a democracia: "Isso é uma promessa, não de um partido, não é a palavra vã de um homem; é um juramento a Deus". Ao fundo, alguém se lembrou de levantar a bandeira do Brasil. A ausência do futuro

ministro Paulo Guedes, fiador da aproximação do vencedor com o "mercado", não chegou a ser notada.

Quatro anos antes, em inícios de 2014, eu tivera a ideia de oferecer em minha universidade uma disciplina intitulada *A Bíblia: introdução a uma matriz do pensamento ocidental*. Minha intenção era revisitar o texto bíblico a partir de uma literatura de qualidade, admitindo como óbvia a premissa de que quem não estiver disposto a conhecer melhor este livro, sua história e os efeitos que produz, já não está em condições de entender o povo brasileiro. Divertia-me a ideia de ver os alunos passando furtivamente pelos corredores com aquele incômodo livro debaixo do braço, e nem de longe me perturbava a possibilidade de tornar-me alvo de comentários irônicos dos meus colegas de departamento. Eu pretendia apenas seguir a lição contida numa deliciosa anedota contada por Christopher Hill. Quando perguntaram ao historiador Jack Fisher o que se deveria ler sobre história econômica e social da Inglaterra nos séculos XVI e XVII, este respondeu: "Se você realmente deseja compreender este período, vá para casa e leia a Bíblia" (*apud* HILL, 2003, p. 24). Nenhuma analogia possível, é claro, entre a Inglaterra dos Stuart e o Brasil de Dilma Roussef, salvo num ponto: a inequívoca centralidade cultural do texto bíblico para uma parcela significativa da população.

Supreendentemente ou não, houve um bom número de inscritos, e aos poucos me dei conta de que os alunos é que me ensinavam sobre a Bíblia, não eu a eles. Animados pelos textos complementares de autores como Jean Bottéro, Max Weber, Rudolf Otto, Karl Löwith, Adolf von Harnack e Northrop Frye, nossas discussões eram sempre animadas, sem interesse outro que não o puramente intelectual. Guiando-nos por um saudável agnosticismo metodológico, encaramos a exuberante simbologia do Gênesis e do Apocalipse, a teodiceia de Jó, a energia revolucionária de Isaías, a delicada sensualidade do Cântico dos Cânticos e, como não poderia deixar de ser, a teologia política de Paulo. Hoje percebo melhor o forte acento veterotestamentário do curso, o que de

toda forma já expressava nossa sinergia com o contexto religioso mais amplo.

Iniciativas assim continuam raras porque – coisa estranha – o estudo das religiões foi quase que inteiramente abandonado pelos historiadores brasileiros. A "virada linguística" enchia-nos de esperanças de que, numa espécie de *fiat* às avessas, tudo aquilo sobre o que deixássemos de falar deixaria também de existir. Dessa forma, aceitou-se com notável rapidez a grande narrativa hartoguiana (HARTOG, 2014) sobre a "perda" de futuro sem que se percebesse que o futuro cuja plausibilidade evanescera fora somente o das filosofias da história. O erro crucial da tese do "presentismo" é também, em última análise, o erro da esquerda em geral – o de não ter tido olhos para as constantes reconfigurações religiosas, poderosas muitas delas, do futuro. Mais realista, um experiente jornalista do *Le Monde*, Jean Birnbaum, constatou que "sa [da esquerda] culture s'est toutefois largement bâtie sur une volonté d'éradication du religieux" (BIRNBAUM, 2016, p. 36). O *silence religieux* de que fala seu livro se espraiou pela maior parte de nossos departamentos de história, e, com ele, uma profunda incompreensão a respeito da visão de mundo que orienta uma parte significativa, senão a grande maioria, dos brasileiros. Daí a imensa perplexidade que tomou conta de nós ante o resultado da eleição: aquele não parecia um desfecho *possível*.

A infra-estrutura ideológica que dava suporte às filosofias da história não foi erodida pelo transcurso do tempo. É esse substrato que de novo vem à tona, com uma energia que três séculos de "secularização" não foram capazes de diminuir. Para entender a vitória de Bolsonaro, a estranha multiplicação de bandeiras de Israel em seus comícios e a acentuação do ativismo político-religioso conservador é preciso voltar a levar a religião a sério. E empreender um esforço de análise sobre como ela se articula estreitamente não apenas com uma determinada teologia política, mas também com uma teologia da história.

Antes de atacar a questão, convém perguntar: e quanto à religiosidade pessoal de Bolsonaro? Seus discursos parlamentares entre 2004 e 2012 nem de longe permitem caracterizá-lo como um aliado da "bancada religiosa". Desde sempre e por força de sua própria atividade, a visão de mundo das forças armadas é predominantemente laica, e em momento algum Bolsonaro chegou a contrariar essa tendência geral. O que suas intervenções no Congresso revelam são apenas as mesmas grosserias, a mesma obsessão anticomunista, a mesma representação corporativa dos interesses dos servidores militares, os mesmos ataques ao Partido dos Trabalhadores. Nada de Senhor Jesus, de Deus, de idéias-força "terrivelmente evangélicas", de encômios aos prodígios de Israel.

Até 2013. Neste ano se deu a eleição do deputado Marcos Feliciano para a Presidência da Comissão de Direitos Humanos, comissão que desde sua criação fora controlada pela esquerda. Na condição de membro suplente e diante da exacerbada polêmica que se seguiu, Bolsonaro não teve dúvidas em se aliar a Feliciano, de quem declarou à época ter se tornado verdadeiro "soldado". A afinidade entre a chamada "pauta dos costumes" e o ultradireitismo laico logo ficaram evidentes para ambos os lados. As duas forças viam na continuidade do lulopetismo no poder uma carta branca para a "subversão" político-ideológica e moral da sociedade brasileira. Bolsonaro, cuja atuação não se diferenciava da de um representante sindical, passa a ampliar as interfaces de seu monocórdico discurso. A partir desse instante multiplicam-se suas críticas à política nacional de direitos humanos, às minorias sexuais e quaisquer ações governamentais que visassem fomentar a tolerância. Somente o estilo, volta e meia namorando com o que há de mais torpe, permaneceu o mesmo.

A escassa familiaridade do presidente com a Bíblia se evidencia no fato de que praticamente todas suas menções a este livro – o presidente não é exatamente um amigo dos livros – se limitam a um versículo: *Conhecereis a verdade e a verdade vos libertará* (Jo 8:32). Bolsonaro tem evocado estas palavras repetidas vezes desde inícios de maio de 2016.

Pouco depois, se fazia "batizar" nas águas do Rio Jordão, pelas mãos do pastor e deputado Everaldo Dias. Convertido ou não, àquela altura estava claramente selada sua aliança com a Assembleia de Deus (a que pertencem lideranças evangélicas como Marcos Feliciano, Everaldo Dias e Silas Malafaia) e, ao que tudo indica, com setores da Igreja Batista (denominação de sua esposa, de seu filho Eduardo e do procurador Deltan Dallagnol). Como quer que seja, importa pouco se Bolsonaro realmente passou a ser animado por uma convicção religiosa profunda, hipoteticamente deflagrada pelo "milagre" de ter sobrevivido à tentativa de assassinato de que foi vítima; ou se sua mobilização da tópica cristã não passa de pragmatismo e instinto de sobrevivência.

Ao submergir nas águas do Jordão, Bolsonaro não passou pela transfiguração do *self* que acompanha toda autêntica experiência de conversão, pois sobram evidências de que seu obsessivo anti-humanismo se mantém rigorosamente o mesmo. O que ele fez foi abrir para si, num gesto, o caminho que pavimentaria a conquista senão da eleição, pelo menos do voto religioso. Temos de reconhecer, de toda forma, que arquétipos poderosos podem tê-lo beneficiado. Ignorar "o potencial político das metáforas teológicas" (TAUBES, 2007a, p. 84) é ingenuidade que já não nos podemos permitir. Da mesma forma, não pode ser considerado um detalhe, num país de maioria cristã, que o segundo nome de um político signifique "o ungido". A frequência com que Bolsonaro cita João 8:32 terá reavivado em muita gente a memória daquelas passagens em que Cristo adverte os que, em segredo, planejam tirar-lhe a vida (Jo 7:1; 7:19; 8:37). Diga-se de passagem que esta clareza não faltou ao próprio Bolsonaro, que, ainda no leito do hospital, teria dito ao empresário Paulo Marinho: "Agora não precisamos fazer mais nada".

## 2. Psiquismo escatológico e *Brazilian hebraism*

Mas tudo o que foi dito até agora sequer arranha o cerne de nosso problema, e a razão é simples. O arco de alianças teológico-político que

contribuiu para a vitória de Bolsonaro é bem mais diversificado, contraditório e instável do que parece. Tomemos o caso do procurador Deltan Dallagnol. Figura de proa da operação Lava-Jato, ele fez em princípios de 2017 uma palestra na Igreja Batista da Lagoinha de Belo Horizonte em defesa das dez medidas contra a corrupção. Dallagnol valeu-se do exemplo de Neemias, personagem bíblico que toma para si a missão de reconstruir as muralhas de Jerusalém. Com a desenvoltura e o didatismo de um pastor de almas, o procurador da República explica que "Neemias deu um passo além", que não se limitou a jejuar e orar, que "ele agiu". Reerguer os muros da cidade significa apartá-la de tudo o que possa contaminar sua pureza original. Caso a comunidade política pretenda recobrar seu vigor, sua virtude perdida, livrar-se da corrupção, uma barreira deve voltar a existir. Somente ela torna possível a separação entre sagrado e profano, puro e impuro.

Pode-se ver nesse discurso a expressão daquilo que o ex-presidente Lula (*El País*, 28/04/2019), referindo-se precisamente a Dallagnol, classificou de "messianismo ignorante"? O recurso ao exemplo bíblico não era central na exposição feita em Belo Horizonte nem apontou para um *grand finale* quiliástico, mas visava apenas reforçar uma reflexão de certo modo cartesiana, sociológica até, da questão. Quando Dallagnol diz à assembleia que "vivemos hoje num país sem muros, um país exposto à corrupção e à impunidade", seu objetivo é dar peso ao argumento de que uma solução eficaz para o problema não depende de fé ou de uma reviravolta dos valores, mas sim da adoção de um dispositivo racional-legal (a alteração da lei penal). Passados dois anos, a publicização do conluio existente entre o então juiz Sérgio Moro e os procuradores da Lava-Jato gerou um inegável desgaste na imagem do jovem procurador junto aos evangélicos, como dão a perceber as listas de comentários de inúmeros sítios da internet. Nada mais instável que a autoridade moral, quando não é continuamente confirmada pela coerência entre o discurso e o agir, quando a pureza das intenções que se supunha existir é posta em dúvida. É inegável que o grande projeto de redenção da política

brasileira, de pôr de pé a muralha da nova Jerusalém, assumiu em determinados momentos feições claramente religiosas e messiânicas, mas isso não significa que o discurso lavajatista tenha feito uso consciente ou sistemático de metáforas bíblicas. Não o fez. De toda forma, está igualmente claro que o recurso a heróis da fé como Neemias e Gedeão nunca é o bastante. A característica mais singular da dominação carismática, como ensina Weber, é tanto sua potência "revolucionária" quanto sua extrema labilidade. Um passo em falso e "o portador pode perder o carisma". Atingido esse ponto, "sua missão está extinta, e a esperança aguarda a procura de um novo portador" (WEBER, 1999, p. 326).

À exceção de Lula, seria enganoso tentar ler o contexto atual por meio do conceito de dominação carismática. Ele não se aplica a Dallagnol. E muito menos a Bolsonaro ou a Moro, nos quais – para ficar apenas num aspecto da questão – a absoluta ausência do dom da fala é demasiado evidente para ser negada. O que deveria chamar nossa atenção, isso sim, é o advento de um "psiquismo escatológico" (DUPRONT, 1987, p. 270) de novo tipo, bem como seu avanço em setores representativos do protestantismo brasileiro.[1]

Este não é o lugar para nos perguntarmos se, ao abraçar a crítica ao humanismo e aos direitos humanos como um mero aparato retórico "ocidental", parte da nossa intelectualidade não terá contribuído, a seu modo, para que tais princípios não tenham se difundido e estabelecido como seria desejável após a promulgação da Carta de 1988. Deixemos esta questão de lado e nos voltemos para uma outra, bem mais candente. Como compreender que a explícita negação da dignidade humana, a apologia da Ditadura Militar e até mesmo da tortura sejam consideradas "compatíveis" com aquilo que, numa época mais otimista que a nossa, se costumava chamar de "a ética do Evangelho"?

[1] Nos precipitamos ao insistir, há alguns anos (MATA, 2010, p. 78), numa perda de plausibilidade do profetismo e da escatologia na sociedade moderna. Uma avaliação mais serena teria mostrado como a tendência ao escatológico está fortemente difundida e enraizada no Brasil, inclusive entre acadêmicos e intelectuais. O fato de um autor como Walter Benjamin ser muito mais lido e estudado nas universidades brasileiras que nas alemãs fala por si mesmo.

Tal pergunta é perfeitamente válida de um ponto de vista religioso e moral, mas o historiador sabe que com base em argumentos desse tipo não se chega muito longe. Houve quem sustentasse, por exemplo, a hipótese de que a religiosidade instrumental de candidatos ávidos de atrair para si o voto das igrejas poderia levar a um "efeito fariseu", isto é, a uma perda súbita de apoio tão logo se evidenciasse o caráter oportunista de certas expressões exteriores de fé. Pierucci (2011) entendeu ser esta a razão da derrota de José Serra na eleição presidencial de 2010. Por que, a ser assim, não se viu nada de semelhante em 2018? Afinal, qualquer pessoa dotada de bom senso é capaz de reconhecer o quanto há de aviltante e até mesmo de blasfemo no uso das palavras de João por alguém como Bolsonaro. Se o "efeito fariseu" não ocorre, é porque a hipótese é frágil em si mesma. Primeiramente, porque nem sempre o eleitor está em condições de perceber se há "uso eleitoral" da religião, especialmente quando uma candidatura é recomendada por lideranças religiosas reconhecidas. Em segundo lugar, porque "a mensagem messiânica se encontra no contexto da interpretação e não na história de uma pessoa" (TAUBES, 2007b, p. 47). Em outras palavras: argumentos *ad hominem* podem alguma coisa contra o carisma, mas nada contra o psiquismo escatológico. E em terceiro lugar porque, como mostram incontáveis exemplos, se autodeclarar cristão e ao mesmo tempo empregar a linguagem e os símbolos da guerra, do *bellum sacrum* (hoje mobilizado contra esquerdistas, minorias sexuais, feministas, contraventores, ONGs e movimentos ecológicos), não é percebido como condição suficiente para a desqualificação em termos religiosos.[2]

Ninguém precisa ler muito para saber que a trajetória das religiões monoteístas nunca esteve livre de episódios sangrentos. Das inúmeras causas possíveis da neutralização do Evangelho pelos cristãos, fiquemos em apenas duas. Uma acirrada concorrência interconfessional pode levar

---

[2] Para São Tomás de Aquino, a pena de morte não era contrária à dignidade do ser humano, porque um assassino já estaria privado de toda dignidade (JOAS & SPAEMANN, 2018, p. 75). O canto 212 do hinário *Harpa Cristã*, um dos mais populares nas Assembleias de Deus, se inicia com estes versos: "Os guerreiros se preparam para a grande luta/ É Jesus, o Capitão, que adiante os levará/ A milícia dos remidos marcha impoluta/ Certa que vitória alcançará!"

à eclosão de “guerras civis hermenêuticas” no interior da cristandade. Outra é o eventual deslocamento do eixo teológico do Novo para o Velho Testamento. Há épocas em que o pêndulo se move na direção do Sermão da Montanha e do que Troeltsch denominou “comunismo de amor”, caso da teologia protestante liberal de fins do século XIX ou da teologia da libertação católica das décadas de 1960-1980. E há épocas, como a Inglaterra do século XVII, nas quais quem detém a palavra é o “Deus ciumento” (Ex 34:14), o “Iahweh dos exércitos” (Sl 46:12) veterotestamentário. Não se trata aqui de meras alegorias poéticas, lembra-nos Christopher Hill, mas de imagens poderosas. Momentos históricos em que uma profunda divisão corta a sociedade de alto a baixo, como um rio de fogo, e nos quais “o estudo dos profetas do Antigo Testamento teria o mesmo efeito de polarização, de exclusão dos compromissos e mediações” (HILL, 2003, p. 326) que estamos a assistir. Como na Guerra dos Camponeses, quando um Thomas Müntzer se permitiu reprovar Lutero por *ter esquecido o Cristo duro, ter esquecido a ira*.

É num período assim que nos encontramos. Parodiando Weber (2004, p. 150), talvez se possa dizer que o que está em curso nos meios evangélicos é o estabelecimento de um *Brazilian Hebraism*. O que ajuda a explicar, como veremos adiante, a multiplicação das bandeiras de Israel nos comícios bolsonaristas (gesto que o próprio Bolsonaro repetiu em junho de 2019 ao subir no palanque da “Marcha para Jesus”).

Helmuth Plessner observou certa vez que “aos impulsos mais vivos do radicalismo pertencem, sem dúvida, o cristianismo do Evangelho” (PLESSNER, 2012, p. 36). Nisso Plessner se engana, pois no quesito radicalidade o Filho jamais igualou o Pai. O cristão que empunha uma bandeira de Israel ostenta um signo que, como diria Jacob Taubes, pode ser considerado explosivamente político. Por detrás dele, se esconde uma controvertida corrente teológica protestante que começou a ganhar força no começo do século passado. Suas implicações estão a reclamar maior a atenção dos pesquisadores brasileiros.

O leitor pensará imediatamente na última investida semiótica da Igreja Universal do Reino de Deus, com seus Templos de Salomão, suas fogueiras santas de Israel, seus pastores munidos de quipás e talits. Inovações que não chegam a surpreender, dado o contexto mais amplo do pentecostalismo brasileiro. Se elas espelham mudanças teológicas substanciais, é outra coisa. Em seu livro *Plano de poder* (2008), Edir Macedo de fato coloca acento em Israel ("célula de tudo o que está planejado para acontecer"), mas o psiquismo escatológico está ausente. A dimensão terapêutica e taumatúrgica dos cultos da Universal é cuidadosamente separada da esfera organizacional e da teologia pública formulada por suas lideranças. Para Macedo o poder político não é questão de unção divina, ele emana "do povo". Seu livro nem de longe tangencia a perigosa tese de Carl Schmitt de que a soberania expressa "o poder supremo não derivado" (SCHMITT, 2006, p. 18); pelo contrário, é à teoria contratualista de Locke e Rousseau que se rende homenagem. Mais ainda, Macedo rejeita os agentes públicos que se orientam por uma "ótica gestora teocrática", e defende expressamente a laicidade do Estado.

A história recente do *Brazilian Hebraism*, com as consequências políticas agora à vista de todos, não passa pela igreja de Macedo, mas por grupos em que sinais exteriores como a arquitetura dos templos ou o aparato litúrgico não dão a perceber tal inflexão: os batistas e as Assembleias de Deus.[3] Estes grupos estão fortemente marcados pelo *dispensacionalismo*, uma teologia que desde a segunda metade do século XIX se expande ininterruptamente nos Estados Unidos. Suas origens remontam à Inglaterra da Era Romântica, quando o ex-pastor anglicano John Nelson Darby passa a irrigar suas tradicionais concepções calvinistas com uma interpretação renovada de Isaías 32: 1-20. Darby chegou a fazer trabalho missionário nos Estados Unidos, mas sua doutrina só ganharia um impulso decisivo com o surgimento de uma

[3] *Sendo* uma instituição polinucleada, em que o alto grau de centralização organizacional é virtualmente inexistente, a Assembleia de Deus se caracteriza também por uma grande diversidade doutrinária interna (FAJARDO, 2014). A influência do dispensacionalismo pode variar consideravelmente segundo o "ministério" em questão.

nova geração de adeptos conquistados no Novo Mundo. Um deles, Cyrus Ingerson Scofield, publicou uma versão anotada da Bíblia em 1909, conhecida como a “Bíblia de Scofield”. Como seus comentários seguiam de perto as ideias de Darby, será preciso apresentá-las rapidamente. Para Darby, a rejeição de Cristo pelos judeus interrompeu por certo tempo o cumprimento das profecias bíblicas. A história da salvação de Israel foi temporariamente suspensa e, doravante, a igreja cristã se tornaria sua portadora. As eras em que se divide a história universal (chamadas “dispensações”) estariam, porém, chegando a seu termo. Ao fim da dispensação da “graça”, em que nos encontramos hoje, a humanidade passará por uma série de catástrofes – a “grande tribulação” –, com o retorno dos justos a Deus – o “arrebatamento”. *Estes dois complexos de eventos míticos povoam fortemente o imaginário evangélico*. Os que restarem na terra amargarão sete anos de sofrimentos terríveis, pois será o tempo do Anticristo. Ele será enfim derrotado por Cristo, e se seguirão mil anos de felicidade.[4]

Muito resumidamente, as características centrais do dispensacionalismo são as seguintes: a) rigorismo extremo na interpretação dos textos bíblicos. Não há ambivalência ou contradições possíveis, e toda fuga momentânea para as regiões da alegoria ou da metáfora, de dar-lhes um sentido que não o imediatamente aparente, implica em crime de hermenêutica; b) há um nexo claro, mas não identidade, entre Israel e a Igreja. A verdadeira Igreja, como comunidade de fé, é “invisível”; ao passo que Israel, comunidade étnico-político-religiosa, é realidade histórica concreta; c) crença no retorno iminente de Cristo, no arrebatamento e no milênio (SWEETNAM, 2010, p. 198).

---

[4] Alguns dos primeiros seguidores de Darby julgavam que a grande tribulação e o arrebatamento (não há consenso sobre qual antecede qual) se iniciariam em 1844. Em vista da decepção que se seguiu, deixou-se de estabelecer uma data para os eventos que hão de anteceder o fim dos tempos. Uma das coisas fascinantes na religião, e isso vale sobretudo para a doutrina calvinista da predestinação e para o milenarismo judaico-cristão, é que a dose certa de incerteza parece capaz de liberar muito mais energia do que a certeza dogmática. Ninguém traduziu tão bem este princípio quanto o personagem do Coringa numa cena de *Batman, o Senhor das Trevas:* “Introduce a little anarchy; upset the established order, and everything becomes chaos”.

Esta cultura de leitura fundamentalista e milenarista da Bíblia é indissociável de uma teologia da história (cujas fases ou dispensações, em número de sete, são: Inocência, Consciência, Governo Humano, Promessa, Lei, Graça e Reino) e do que se convencionou denominar sionismo cristão. À medida em que esta doutrina ganhou força nos meios evangélicos, a própria política externa norte-americana passou a ser alvo da pressão de grupos cada vez mais organizados e influentes. Ainda em fins do século XIX, quando a perseguição aos judeus se intensificou no leste europeu, um líder dispensacionalista, William E. Backstone, redigiu e enviou (em 1891) uma petição ao presidente dos Estados Unidos solicitando o empenho do seu governo em garantir a condução dos perseguidos para a Palestina, uma vez que "a Palestina não pertence legitimamente aos judeus?" (*apud* KIPPENBERG, 2008, p. 153). Com todo este gosto veterotestamentário pelo "Iahweh dos exércitos", não surpreende que grupos e denominações que abraçaram o dispensacionalismo tenham abandonado aos poucos suas posições pacifistas para, depois da Segunda Guerra Mundial, passar a apoiar irrestritamente as ações militares norte-americanas (ALEXANDER, 2009; SUTTON, 2014) e a ocupação dos territórios palestinos pelos israelenses (AMSTUTZ, 2014). Pesquisadores independentes têm demonstrado como as igrejas que sustentam e difundem esta teologia têm contado, ao menos desde a administração Reagan, com um generoso apoio de inúmeras entidades israelenses e inclusive do próprio governo de Israel (HAYA, 2006). Mesmo quando sua ação no plano interno contribui para o aumento da intolerância em relação às minorias religiosas, notadamente os muçulmanos (ROBERTSON III, 2014), reforçando ainda o "nacionalismo cristão" que, mobilizado em torno de temas como aborto e o casamento homoafetivo, se mostrou decisivo para a vitória de Donald Trump nas eleições de 2016 (GORSKI, 2017).

A chegada do dispensacionalismo ao Brasil se deu em especial através das Assembleias de Deus e de missionários ingleses ligados aos Irmãos de Plymouth. A Bíblia McNair, a primeira "de estudo" dos evangélicos

brasileiros, é claramente inspirada na de Scofield. Em 1956, o missionário norte-americano Nels Lawrence Olson publicou *O plano divino através dos séculos*, obra fundamental para o desenvolvimento do dispensacionalismo brasileiro. Por meio de associações que não se pode chamar de teologicamente sutis, Olson insere os eventos mundiais no esquema sequencial das dispensações e escreve que "jamais houve purificação do pecado a não ser através do sangue". Na condição de "nação santa", Israel é "especial e mais chegado a Deus", ou seja, é peça-chave nesse grande tabuleiro da história onde Deus joga dados. Nessa chave, os sucessivos conflitos armados árabe-israelenses "não deixam de ser sinais dos tempos da tribulação que estão chegando" (OLSON, 1981, n.p.).

À diferença daquelas variedades de religião altamente intelectualizadas, como as tradições místicas, o espiritismo kardecista ou o *Kulturprotestantismus*, "a chave para a popularidade do dispensacionalismo tem sido uma habilidade de tornar as partes proféticas da Bíblia compreensíveis para as pessoas comuns e aplicáveis às circunstâncias atuais" (NOLL, 1995, p. 119). Desse caldo de cultura religiosa quase que naturalmente inclinado ao sionismo cristão e ao fundamentalismo – e que, graças a uma eficaz estratégia editorial e midiática, se torna cada vez mais influente também em nosso país – se pode dizer que está marcado por um *context collapse* seletivo: ignora deliberadamente o contexto histórico-literário em que os textos bíblicos foram produzidos, ao mesmo tempo em que enfatiza a leitura dos mesmos à luz dos infortúnios e crises do presente, onde busca, mecânica e obstinadamente, os "sinais dos tempos"[5].

## 3. Dispensacionalismo vs. olavismo: perspectivas

É sem meias palavras que o respeitado historiador protestante Mark A. Noll resume os efeitos do dispensacionalismo. Trata-se, diz ele, de um

---

[5] Um teólogo como Craig Blaising, ligado ao Dallas Theological Seminary (fundado por um discípulo de Scofield), admite que o dispensacionalismo "não tinha qualquer consciência metodológica da historicidade da interpretação" dos textos bíblicos (*apud* NOLL, 1995, p. 129).

verdadeiro "desastre intelectual". Consequência cultural imediata é a difusão de um persistente anti-intelectualismo, a tendência a reservar "um espaço reduzido para o debate acadêmico, para o experimento intelectual e para o matizado discernimento entre tonalidades de opinião" distintas, o que "reforçou o poder dogmático de pregadores populistas" (NOLL, 1995, p. 124-125).

Relativamente discreto na arena política até pouco mais de uma década, a hora e a vez do *Brazilian Hebraism* parece coincidir com a campanha presidencial de 2010. Subitamente, tudo na disputa entre Dilma e Serra se resumia a ser contra ou a favor do aborto. O ativismo conservador das igrejas foi num crescendo, fiel à matriz em que foi gestado. Quando, anos depois, as bandeiras de Israel começaram a se multiplicar pelas ruas, o amálgama entre dispensacionalismo e bolsonarismo já estava consumado.

Uma evidência de que esta teologia política radical aparentemente veio para ficar foi o encontro do presidente com líderes evangélicos em abril de 2019. Depois de sua previsível menção ao quarto Evangelho, Bolsonaro agradeceu ao anfitrião Silas Malafaia e atribuiu a um duplo "milagre" o fato de ter sobrevivido ao atentado de Juiz de Fora e vencido a eleição. Em sua cobertura do evento, a imprensa deu pouca atenção à presença de um pastor norte-americano, John Hagee. Apoiador de Donald Trump, favorável à pena de morte e criador do poderoso lobby *Christians United for Israel*, Hagee, que chegou a fazer uso da palavra na ocasião, é uma das mais influentes e controvertidas figuras do dispensacionalismo. Num sermão de 2006, ao se referir ao estatuto de Jerusalém, ele afirmou que a questão nada tinha a ver com dinheiro ou com terra. "It is about theology", acrescentou. Pois "Israel tem uma aliança de sangue, incondicional, com o Deus de Abraão, Isaac e Jacó", segundo a qual aquela terra "lhes pertencerá para todo o sempre" (*apud* GALLAHER, 2010, p. 214). A intenção do governo Bolsonaro em transferir a embaixada brasileira para Jerusalém só pode ser adequadamente compreendida nesse contexto.

É lícito perguntar se nossa análise não terá ignorado as possíveis reformulações de que esta teologia pode ser alvo num ambiente sócio-cultural distinto do de origem, ou ainda se com isso não desprezamos a força do grupo "olavista" no atual governo. Quanto à primeira questão, todos os sinais indicam que o *Brazilian Hebraism* de fato está a repetir, com notável fidelidade, a dinâmica do seu precedente norte-americano. Ademais, o psiquismo escatológico extrai a parte mais substancial de sua força justamente da crise, do infortúnio, da violência coletiva, nos quais lê os indícios da "grande tribulação" vindoura. Como nenhuma outra forma de religiosidade, sua lógica interna obedece à máxima do *quanto pior, melhor*. A virtual rotinização da crise brasileira permite supor que ele não recuará tão cedo.

A respeito da segunda questão, uma discussão cuidadosa demandaria um espaço de que não dispomos. É inegável a influência do pensamento de Olavo de Carvalho sobre Bolsonaro e seu círculo, algo que o próprio presidente fez questão de explicitar num jantar realizado em 19 de março de 2019 em Nova Iorque, quando colocou Carvalho à sua direita e Steve Bannon à sua esquerda. Porém, é altamente improvável que o tradicionalismo reacionário de Carvalho possa vir a se mesclar com a teologia política dispensacionalista. A tensão entre as duas correntes ficou evidente naquele mesmo mês, quando Silas Malafaia e o "filósofo" da Virgínia trocaram farpas pelas redes sociais. Para além do sempre complexo e tenso jogo de acomodação entre os novos donos do poder, devemos ter em mente que dispensacionalismo e tradicionalismo reacionário são coisas inteiramente diferentes. Se o primeiro tem um acento claramente apocalíptico e, portanto, assenta numa concepção linear de tempo, o segundo é antes um "preterismo" anti-historicista inspirado numa matriz de pensamento oriental. Se o primeiro é um cristianismo sionista estreitamente ligado à herança protestante norte-americana, o segundo rejeita este mesmo protestantismo por ter favorecido, historicamente, a laicização do Estado. Se o primeiro é uma ortodoxia teológica, o segundo é francamente heterodoxo e até mesmo

sincrético. Se o primeiro postula uma salvação pela fé, o segundo vê na guerra a na violência (também no plano discursivo) uma força cosmogônica. Se o primeiro deve sua gênese a uma tradição minimamente pluralista em termos religiosos, o segundo segrega um anti-pluralismo radical. Se o primeiro é um anti-intelectualismo de massas, o segundo é um anti-intelectualismo de bacharéis e de aspirantes a bacharéis.

O tradicionalismo reacionário de Carvalho se orienta não por uma teologia cristã mas por intelectuais antimodernistas (Eric Voegelin) e sobretudo por representantes do fascismo esotérico do Entreguerras como René Guénon, Julius Evola, Mircea Eliade e Georges Dumézil (GROTTANELLI, 2008, p. 303-314), cuja admiração ele aliás divide com seus pares Alexander Dugin e Steve Bannon (já devidamente desfenestrados pelos atuais ocupantes do Kremlin e da Casa Branca). Avessos a quaisquer valores modernos, saudosos do "eterno retorno" e de uma mítica sociedade estamental onde guerreiros e sacerdotes dividem entre si o poder sobre as massas, Carvalho, Dugin e Bannon se alimentam de doutrinas que, segundo o autorizado juízo de Jacob Taubes, nada contém de autenticamente cristãs. Do fascismo que negam professar, mas com o qual intimamente se identificam, se pode dizer o mesmo que este grande erudito observou a respeito do nazismo – que é um paganismo, *Heidentum*.[6] Em outras palavras, dispensacionalismo e tradicionalismo reacionário são sistemas irreconciliáveis: um é a negação do outro. O surgimento da escatologia "implodiu o simbolismo circular de uma natureza baseada no eterno retorno, e que caracterizava a ordem social dos grandes impérios do antigo Oriente" (TAUBES, 2017, p. 129-130). Nada permite supor que a tensão entre os dois grupos diminuirá, e muito menos que os livros de Carvalho possam vir a se transformar num

---

[6] O mais correto seria talvez caracterizar o olavismo como um neo-paganismo, uma vez que o autêntico paganismo, onde quer que tenha existido, sempre se caracterizou por uma "excepcional virtude de tolerância" (AUGÉ, 1982, p. 78). Evitamos o prefixo apenas para ressaltar a profunda antinomia existente entre as concepções de tempo que animam o dispensacionalismo e o tradicionalismo reacionário olavista.

simulacro de Bíblia, a não ser no interior dos fanáticos conventículos que se formaram ao seu redor.

Como acreditamos ter demonstrado, o milenarismo dispensacionalista não dá margem a menos preocupação, mas é preciso reconhecer que ele – à própria revelia – carrega uma decisiva ambivalência política dentro de si. Esta ambivalência está inscrita no núcleo mesmo do cristianismo (TROELTSCH, 1931; BENZ, 1977). Depois de percorrer a trajetória multissecular da igreja, Troeltsch conclui que "uma doutrina puramente e *incondicionalmente* conservadora (...) nunca pode ser produzida por ela" (TROELTSCH, 1931, p. 86; grifo nosso). Casos como os de Marina Silva, Benedita da Silva, do médico e prêmio Nobel da Paz Dennis Mukwege, da ascendente teologia do "dispensacionalismo progressivo" ou de um grupo como *Pentecostals and Charismatics for Peace and Justice* mostram que mesmo no interior das Assembleias de Deus é impossível coibir o nascimento de flores.

O obscurantismo, venha de onde vier, só pode ser eficazmente combatido por meio do esclarecimento e de um consenso abrangente em torno da dignidade e liberdade a que tem direito todo ser humano. Como incrementar a difusão destes valores civilizatórios? Eis uma possibilidade entre muitas: como o Brasil dificilmente há de seguir o exemplo de países onde a teologia, tanto católica quanto reformada, é ensinada em universidades e não no encapsulado mundo das próprias igrejas, caberia incentivar e fortalecer institucionalmente os nossos cursos de graduação e pós-graduação em Ciências da Religião. Deus é um assunto demasiado importante para ser deixado a cargo somente dos que nele creem.

Não poderei concluir estas reflexões sem tocar numa última questão, uma questão *teológica*. Se, no curto prazo, a causa dos evangélicos ganha força aliando-se ao que há de mais reacionário em nossa sociedade, não será lícito supor que, no longo prazo, o ônus desta vexaminosa aliança possa vir a ser pago na forma de uma irreversível perda de credibilidade? Exemplos como o dos *Cristãos Alemães* e das lideranças católicas que se tornaram cúmplices da destruição do Estado

de Direito por Adolf Hitler atestam a volatilidade do capital moral, da legitimidade, enfim, de que acreditam dispor as instituições religiosas. Quando os descaminhos atingem tal magnitude, a consequência necessária é que elas próprias, não a modernidade, se tornam as grandes fiadoras do indiferentismo religioso e da “secularização”.

## Referências


ALEXANDER, Paul. *Peace to War: Shifting Allegiances in the Assemblies of God*. Scottdale: Herald Press, 2009.

AMSTUTZ, Mark R. *Evangelicals and American Foreign Policy*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

AUGÉ, Marc. *Génie du paganisme*. Paris: Gallimard, 1982.

BENZ, Ernst. Norm und Heiliger Geist in der Geschichte des Christentums. *Eranos Jahrbuch*, v. 43, p. 137-182, 1977.

BIRNBAUM, Jean. *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme*. Paris: Du Seuil, 2016.

DUPRONT, Alphonse. *Du sacré. Croisades et pèlerinages, images et langages*. Paris: Gallimard, 1987.

FAJARDO, Maxwell Pinheiro. Assembleia de Deus no Brasil: uma igreja que cresce enquanto se fragmenta. *Azusa: Revista de Estudos Pentecostais*, v. 5, n. 2, p. 161-186, 2014.

GALLAHER, Carolyn. Between Armageddon and Hope: Dispensational Premillennialism and Evangelical Missions in the Middle East. In: DIMMER, J.; STURM, T. (eds) *Mapping the End Times. American Evangelical Geopolitics and Apocalyptic Visions*. Surrey: Ashgate, 2010.

GORSKI, Philip. Why Evangelicals voted for Trump: A Critical Cultural Sociology. *American Journal of Cultural Sociology*, v. 5, n. 3, p. 338-354, 2017.

GROTTANELLI, Cristiano. War-time Connections: Dumézil and Eliade, Eliade and Schmitt, Schmitt and Evola, Drieu La Rochelle and Dumézil. In: JUNGINGER, H. (ed.) *The Study of Religion under the Impact of Fascism*. Leiden: Brill, 2008.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade. Presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

HAYA, Rammy M. The Armageddon Lobby: Dispensationalist Christian Zionism and the Shapping of US Policy towards Israel-Palestine. *Holy Land Studies*, v. 5, n. 1, p. 75-95, 2006.

HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

JOAS, Hans; SPAEMANN, Robert. *Beten bei Nebel. Hat die Glaube eine Zukunft?* Freiburg: Herder, 2018.

KIPPENBERG, Hans G. *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*. München: C. H. Beck, 2008.

MACEDO, Edir. *Plano de poder. Deus, os cristãos e a política*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2008.

MATA, Sérgio da. *História & religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

NOLL, Mark A. *The Scandal of the Evangelical Mind*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1995.

OLSON, Nels Lawrence. *O plano divino através dos séculos: estudo das dispensações*. 6. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 1981. [não paginado]. Disponível em: http://www.entrenacoes.com.br/MinisterioEnsino/downloadTeologia/o-plano-divino-atraves-dos-seculos-Nels-Lawrense-Olson.pdf . Acesso em: 15 jun. 2018.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Eleição 2010: desmoralização eleitoral do moralismo religioso. *Novos Estudos*, v. 89, p. 5-15, 2011.

PLESSNER, Helmuth. *Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*. Madrid: Siruela, 2012.

ROBERTSON III, Grayson R. Confronting the "Axis of Evil": Christian Dispensationalism, Politics and American Society Post-9/11. *Journal of Muslim Minority Affairs*, v. 34, n. 2, p. 111-122, 2014.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SUTTON, Mark A. *American Apocalypse: A History of Modern Evangelicalism*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

SWEETNAM, Mark S. Defining Dispensationalism: A Cultural Studies Perspective. *Journal of Religious History*, v. 34, n. 2, p. 191-212, 2010.

TAUBES, Jacob. *Apokalypse und Politik. Aufsätze, Kritiken un kleinere Schriften*. München: Wilhelm Fink, 2017.

________. *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta, 2007a.

________. *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*. München: Wilhelm Fink, 2007b.

TROELTSCH, Ernst. *The Social Teachings of the Christian Churches*, v.1. London: George Allen & Unwin, 1931.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

________. *Economia e sociedade*. v. 2. Brasília: Ed. UnB, 1999.

# IV

# O giro metodológico e a nossa modernidade

10

# Viés de confirmação ou tipo ideal: a formação das redes conceituais na metodologia weberiana [1]

*Henrique Florentino Faria Custódio*

## 1. Introdução

A investigação preconizada neste capítulo, construída a partir da proposta metodológica weberiana, é uma tentativa de sistematizar para o pesquisador das ciências empíricas da ação[2] o problema da verificação em ciência empírica. Nosso escopo, ao revisitar essa proposta epistemológica, é desenvolver um trabalho que contribua para a clareza metodológica do pesquisador em seu labor, definindo etapas lógico-metodológicas que, preenchidas, permitem a qualificação de sua pesquisa como empiricamente formulada.

O propósito que iremos defender aqui é o uso dos conceitos de tipo ideal como um critério de elegibilidade, pois visa a viabilizar a formação de um modelo mental que impeça a *reconciliação* dos fatos com possíveis juízos de valor do pesquisador sobre o curso dos eventos. Definimos por critério de elegibilidade um procedimento lógico-metodológico que proporciona ao pesquisador a proposição da sua hipótese de pesquisa como cientificamente formulada e, portanto, como uma candidata viável a

[1] A seguinte análise compõe a tese de doutorado, defendida em 2019, intitulada "A formação das regras de experiência na metodologia weberiana e sua adequação aos critérios de validação científicos", orientada pelo Prof. Dr. Eduardo Soares Neves Silva, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

[2] Sempre que nos referirmos às ciências empíricas da ação, neste capítulo, a proposta apresentada estará delimitada a um modelo de cientificidade, a saber, as ciências empíricas da ação de matriz weberiana.

integrar o juízo de possibilidade objetiva. Ou seja, o critério de elegibilidade auxiliaria o pesquisador a identificar com maior facilidade hipóteses que possivelmente escapariam à verificação empírico-causal. Viável, nesse contexto, refere-se à capacidade de verificação da hipótese construída interpretativamente, em vista de sua adequação ou não aos fatos estudados. Portanto, esse modo de construção de conceitos, usados como padrões de medida, formados como abstrações unívocas e livres de contradições, será utilizados em seu cotejo com os dados para descobrir a natureza da variação na cadeia causal dos eventos analisados.

A amostragem para a caracterização dos dados ponderados de modo típico ideal é definida pelo interesse cognitivo do pesquisador, o que limita a quantidade de informações selecionadas, restringindo, assim, a possibilidade de realização de inferências. Mas esse modo de procedimento heurístico, se indevidamente empregado, pode ocasionar o erro denominado *viés de confirmação*. Isso acontece pela confusão cometida pelo investigador ao construir as redes conceituais para a pesquisa e também ao analisar a variação da cadeia causal dos eventos, tornando o que pode ser aleatório e selecionado como um juízo de valor em algo causalmente significativo. É um erro analítico confundir a compreensibilidade interpretativa de um evento (uma questão do uso correto do método) com a aparência de compreensibilidade interpretativa dos elementos do caso em estudo (um aspecto tanto possível quanto contingente do real). Porém, como evitar esse erro?

## 2. A construção de conceitos como tipos ideais

O tipo ideal será o instrumento metodológico para a construção de redes conceituais na proposta metodológica weberiana, pois “em qualquer ciência empírica, procuramos compreender a realidade por meio de sistemas conceituais” (COSTA, 1997, p. 35). O pesquisador, ao analisar a infinidade de componentes de um evento, seleciona os que irão compor essa construção intelectual, arquitetando abstratamente relações não

contraditórias e inexistentes em sua pureza na realidade pesquisada, mas que devem ser passíveis de serem executadas por um agente no interior do contexto analisado. Sobre essa perspectiva, Max Weber argumenta:

> Obtém-se um tipo ideal mediante a *acentuação* unilateral de *um* ou *vários* pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos *isoladamente* dados, difusos e discretos, que podem ocorrer em maior ou menor número ou mesmo nunca, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, formando um quadro homogêneo *de pensamento* (2006, p. 73; WL[3] 191).

O emprego de redes conceituais de modo típico ideal visa à construção pelo pesquisador de um instrumento conceitual com finalidades comparativas em relação aos dados empíricos disponíveis. Comparar, nesse uso metodológico, não é definido como uma submissão dos dados ao constructo, mas como um recurso auxiliar puramente lógico, que procura edificar heuristicamente os desvios que não são imediatamente evidentes nos eventos.

Portanto, ao reconstruirmos a ação com sentido subjetivamente visado, de um agente ou de um conjunto de agentes, de modo típico ideal, não é correto utilizá-la como *dever ser*, como se os dados empíricos devessem corresponder ao constructo, pelo motivo de esse supostamente expressar o verdadeiro ou essencial da realidade. A medida é realizada para descobrir a variação causal nos eventos, não é feita para regular ou classificar os dados, entendimento que auxiliará o cientista a evitar o viés de confirmação. Se não for entendido corretamente o seu uso, juízos de valor poderiam ser considerados como modelos ordenados cientificamente, prejudicando a validação da pesquisa. Denominaremos esse erro como a *ilusão interpretativa*, uma vez que, em qualquer nexo causal de eventos, no qual cada elo desses momentos se apresenta com certo grau de incerteza, existe um hiato essencial entre os dados e o padrão de me-

---

[3] Abreviatura das obras de Max Weber cujas chamadas, a partir dos respectivos títulos, estão dadas diretamente no corpo do texto. A indicação completa das edições aqui elencadas encontra-se nas referências bibliográficas. O número que, à direita, sempre acompanha a abreviatura da obra citada – neste caso a WG e a WL – reproduz a paginação da edição principal.

dida. Não há, pois, congruência, entre o dado apresentado e o conceitualmente concebido que possibilite à exposição cientificamente ordenada encontrar algum fundamento substantivo da realidade.

O tipo ideal na metodologia weberiana não é um instrumento metodológico definido à parte das chamadas leis clássicas do pensamento[4]. Apesar da seleção empreendida pelo pesquisador ser pautada por uma relação com valores, ela é uma operação intelectual e não pode excluir, dado que almeja ser ordenada conceitualmente de modo válido cientificamente, a sua subsunção às regras lógicas do pensamento.

A diferença, portanto, não se encontra nessa estrutura lógica geral, mas na forma de aplicação[5] do conceito. Representações abstratas, conceitualmente formuladas, devem considerar o modo de seleção[6] da representação como base de cognição, isto é, ou (a) o conceito deve *subsumir* heuristicamente de modo geral aspectos da realidade[7] comuns a diversos objetos[8] sobre seus domínios de maneira preditiva (lei) ou clas-

[4] Sobre a definição de leis do pensamento, esclarecemos o seguinte: "*Leis do pensamento*, tradicionalmente, as três leis fundamentais da lógica: (1) a lei da contradição, (2) a lei do terceiro excluído (ou terceiro) e (3) o princípio da identidade. Ou seja, (1) para todas as proposições p, é impossível que ambos p e não p sejam verdadeiras, ou simbolicamente $\sim (p \cdot \sim p)$, em que $\sim$ significa 'não' e $\cdot$ significa 'e'; (2) ou p ou $\sim p$ deve ser verdadeiro, não existindo proposição de terceiro ou média entre eles, ou simbolicamente $p \vee \sim p$, em que $\vee$ significa 'ou'; e (3) se uma função proposicional F é a verdade de uma variável individual x, então F é de fato verdadeiro de x, ou simbolicamente $F(x) \supset F(x)$, no qual $\supset$ significa 'formalmente implica'. Outra formulação do princípio da identidade afirma que uma coisa é idêntica a si mesma, ou $(\forall x)(x = x)$, em que $\forall$ significa 'para todos'; ou simplesmente que x é x (LAWS OF THOUGHT, 2017, tradução nossa)".

[5] A forma lógica dos conceitos é definida por seu uso, ou seja, por sua aplicação a cada domínio, a saber, ao universo ao qual se aplica a teoria. Pois, em "cada domínio da ciência empírica, deve-se utilizar o sistema cognitivo que melhor dê conta do mesmo" (COSTA, 1997, p. 22).

[6] É incorreto considerar que conceitos gerais ou individualizantes sejam representações totais de um objeto ou realidade. Ambas as possibilidades de conhecimento são *mediatas*, isto é, representam apenas parte da realidade selecionada em suas notas, já que essas são limitadas por nossa capacidade cognitiva. A razão, deste modo, "não copia ou apenas retrata o universo, o real; ela cria, tece redes conceituais que servem como urdiduras de referência, de coordenadas, para nos orientarmos na circunstância" (COSTA, 1997, p. 37).

[7] Como esclarece Newton da Costa, a justificação nas ciências empíricas depende das considerações sobre o contorno, pois "de modo bastante idealizado, poder-se-ia dizer que a razão sozinha conduz, em princípio, às ciências formais; *razão mais experiência*, às reais" (COSTA, 1997, p. 37, grifo nosso).

[8] O conceito formado de modo geral ou genérico, é definido como um conceito extensivo, pois possuirá uma menor quantidade de notas em sua estrutura e, consequentemente, possuirá uma abrangência maior de objetos. Weber esclarece essa posição na seguinte passagem: "O seu *instrumento* lógico específico [ciências não compreensivas] é o uso de conceitos com *abrangência* cada vez maior e por isso com *conteúdo* cada vez menor, o seu *produto* lógico específico são conceitos *relacionais* de *validade geral* (leis). Sua *área de trabalho* é dada ali, onde o que para nós é *essencial* (o que vale ser conhecido) nos fenômenos coincide com o que lhes é *genérico*, portanto, onde nosso interesse científico pelo caso individual apenas empiricamente dado some no momento em que conseguimos subordiná-lo como exemplar a um conceito genérico" (2004, p. 3; WL 5).

sificatória, ou (b) o conceito deve *caracterizar*[9] heuristicamente aspectos singulares[10] de uma determinada seleção da realidade sobre seus domínios de modo comparativo. Em (a) toda individualidade empiricamente constatada é um meio de conhecimento das coordenadas construídas conceitualmente; em (b) a rede conceitual concebida é meio de conhecimento da individualidade empiricamente constatada. A universalidade é a forma lógica na aplicação de (a), e a singularidade é a forma lógica no uso de (b).

Portanto, o tipo ideal não é um tipo incomum de conceitos, mas compreende uma estrutura metodológica que permite uma função conceitual diferente para modelos abstratos, pois, como afirma Newton da Costa, "em geral, qualquer ciência real aspira compreender, prever e organizar domínios mais ou menos delimitados, apelando para conceitos convenientes" (COSTA, 1997, p. 36). Assim, ao compreender a diferença entre esses modos de formação de conceitos impedem-se incorreções pelo pesquisador, como, por exemplo, a concepção de hipóstases na pes-

---

[9] Acerca da caracterização, exemplifica Max Weber: "Seu ideal lógico é estremar, no fenômeno individual analisado, o *essencial* do 'ocasional' (i.e. aqui: o insignificante) e trazê-lo intuitivamente à consciência; e esse ideal, em conjunto com a necessidade de ordenar o individual numa *relação* universal de 'causas' e 'efeitos' concretos e intuitivamente compreensíveis, obriga essas ciências a um constante refinamento de conceitos, que se *aproximam* continuamente da realidade sempre individual da efetividade através de seleção e junção de traços que julgamos 'característicos'" (2004, p. 3; WL 5). Essencial, aqui, não denomina algo inerente à realidade, mas algo constituído por intermédio do interesse cognitivo do cientista. O pesquisador, ancorado em uma relação com valores, seleciona no fenômeno estudado aquilo que para ele é digno de ser conhecido. Caracterizar, portanto, é *extremar*, isso quer dizer: uma operação lógico-metodológica vinculada a ideias de valor, que atribui ao fenômeno pesquisado qualidades não contraditórias e explícitas que não estão imediatamente dadas no recorte analisado, mas que poderiam ser dadas, como possibilidade, no contexto estudado. O que definimos é esclarecido por Weber da seguinte forma: "O conceito de cultura é um *conceito de valor*. A realidade empírica é 'cultura' para nós porque, e na medida em que, nós a relacionamos a idéias de valor. Ela abrange aqueles e *somente* aqueles componentes da realidade que, por meio dessa relação, tornam-se *significativos* para nós. Uma parcela ínfima da realidade individual que observamos em cada caso é matizada pela ação de nosso interesse condicionado por essas idéias de valor; somente ela tem significado para nós precisamente porque revela relações tornadas *importantes* graças à sua vinculação a idéias de valor. É somente por isso, e na medida em que isso ocorre, que nos interessa conhecer sua característica individual. Entretanto, o *que* para nós se reveste de significação naturalmente não poderá ser deduzido de um estudo 'isento de pressupostos' do empiricamente dado; ao contrário, é a comprovação dessa significação que constitui a premissa para que algo se converta em *objeto* da análise" (2006, p. 50; WL 175).

[10] A singularidade é definida pela formação do conceito como um constructo genético, ordenado de maneira intensiva, já que essa abstração terá uma maior quantidade de notas em sua estrutura e, por isso, uma abrangência menor de objetos. Para explicitar esse argumento, apresentamos a seguinte reflexão: "[[Existem ciências que produzem o] conhecimento da *realidade* em sua especificidade e unicidade qualitativo-característica presente sem exceção; mas isto significa – dada a impossibilidade, por princípio, de uma reprodução *exaustiva* de qualquer parte da realidade, por menor que seja, em sua diferenciação (pelo menos intensivamente) infinita em relação a todas as outras partes – o conhecimento daqueles elementos da realidade que em e por sua *peculiaridade* individual nos são *essenciais"* (WEBER, 2004, p. 3; WL 5).

quisa, pois dada a intensidade e a extensão da realidade histórico-social, em conjunto com os critérios de seleção do investigador, impede-se que se estabeleçam na pesquisa "leis" gerais ou conceitos classificatórios inerentes ao devir empírico. Portanto, as construções de redes conceituais como tipos ideais não servem para propor um sistema de "leis" ou de classificação do mundo empírico, porém, devem ser utilizadas para o cotejo com os dados empíricos e para a composição da imputação de uma causa que, a partir do ponto de vista do pesquisador, torna-se adequada. Weber assume esse argumento do seguinte modo:

> Naturalmente, o significativo, como tal, não coincide com nenhuma lei como tal, e isso tanto menos quanto mais geral for a validade dessa lei. Porque a *significação* que para nós tem um fragmento da realidade *não* se encontra nas relações que compartilha com o maior número possível de outros elementos. A relação da realidade com idéias de valor que lhe conferem uma significação, assim como sublinhar e ordenar os elementos do real matizados por essa relação sob o ponto de vista de sua *significação* cultural, constituem perspectivas completamente diferentes e distintas da análise da realidade levada a cabo para conhecer suas *leis* e ordená-las segundo conceitos gerais. Ambas as modalidades de pensamento ordenador do real não mantêm entre si nenhuma relação lógica necessária (2006, p. 51; WL 176).

Assim, o tipo ideal não deve ser usado como uma heurística de leis ocultas nos fenômenos histórico-sociais, que, de determinada maneira regem o movimento dos agentes ou os eventos. Por mais que conceitos classificatórios ou pensados como "leis" sejam também um meio heurístico, eles não admitiriam em seus componentes a caracterização conceitual de fenômenos históricos particulares. Dessa maneira, destacamos a seguinte argumentação weberiana:

> Por todas essas finalidades seria muito útil, indispensável mesmo, a existência de conceitos claros e o conhecimento dessas (hipotéticas) "leis", como *meios* heurísticos, mas unicamente como tal. Mas mesmo com essa função, existe *um* ponto decisivo que demonstra o limite de seu alcance, com o que somos conduzidos à peculiaridade decisiva do método das ciências da cultura; ou seja, nas disciplinas que aspiram a conhecer os fenômenos da vida

> segundo sua *significação cultural*. A *significação* da configuração de um fenômeno cultural e a *causa* dessa significação não podem, contudo, deduzir-se de nenhum sistema de conceitos de leis, por mais perfeito que seja, como também não podem ser justificados nem explicados por ele, dado que pressupõem a relação dos fenômenos culturais com *idéias de valor* (WEBER, 2006, p. 50; WL 175).

Portanto, fica claro que a preocupação de Weber é em demonstrar as diferenças lógico-metodológicas entre a elaboração do conceito de tipo ideal[11] e a formulação de leis gerais ou conceitos classificatórios[12]. O que conduz o argumento weberiano é a relação do empírico com as ideias de valor do cientista, que impedem a construção de relações invariáveis. Conceitos genéricos distanciam-se do particular, não permitindo que se possa atribuir conceitualmente um significado específico a fenômenos concretos (sua caracterização). A significação da configuração de um fenômeno cultural e a causa dessa significação, a que Weber se refere acima, pressupõe na metodologia weberiana a relação do pesquisador com ideias de valor. Esta relação, entre o interesse cognitivo do cientista e a seleção dos dados para a pesquisa, limita metodologicamente, para Weber, a descrição factual dos fenômenos culturais. Não é possível, dada

---

[11] A definição metodológica da construção conceitual como tipo ideal é sustentada do seguinte modo na metodologia weberiana: "O seu instrumento lógico específico, portanto, é a formação de conceitos relacionais com *conteúdo* cada vez maior e, consequentemente, com uma *abrangência* cada vez menor; seus produtos específicos, na medida em que têm caráter de conceitos, são *conceitos referentes a coisas* individuais de *significado* universal (nós costumamos dizer: 'histórico'). Sua área de trabalho encontra-se onde o *essencial*, isto é, aquilo que para nós vale ser conhecido dos fenômenos, não se exaure pela ordenação sob um conceito genérico, onde nos interessa a realidade concreta *enquanto tal*." (WEBER, 2004, p. 4; WL 6).

[12] Weber define assim essa estrutura de formação conceitual: "Por *um* lado, ciências empenhadas em ordenar a infinita multiplicidade extensiva e intensiva através de um sistema de conceitos e leis válidos – na medida do possível – incondicionalmente e universalmente. Seu ideal lógico – como alcançado mais completamente pela mecânica pura – obriga-as a despir progressivamente as 'coisas' e os processos que nos são dados por representação, dos 'acasos' individuais do intuitivo, para poder dar aos seus conceitos a precisão de conteúdo necessariamente almejada. A incansável obrigação lógica por subordinação sistematizadora dos conceitos gerais assim engendrados sob outros, ainda mais gerais, juntamente com o empenho por rigor e univocidade, impele estas ciências à maior redução possível da diferenciação qualitativa da realidade a quantidades exatamente mensuráveis. Se essas disciplinas quisessem enfim transcender fundamentalmente uma mera classificação dos fenômenos, então seus conceitos deveriam conter juízos potenciais de validade geral; e se estes quisessem ser absolutamente *rigorosos* e de evidência matemática, então deveriam ser representáveis em *equações causais*. Porém, tudo isso significa um distanciamento crescente da realidade empírica dada *e representável* – sempre e sem exceção – apenas em sua peculiaridade concreta, individual e qualitativa, o que em última consequência leva até a criação de suportes absolutamente irreais e imaginários de processos motores diferenciados de modo puramente quantitativo, cujas leis podem ser expressas em equações causais." (2004, p. 3; WL 5).

a complexidade do empírico e a relação de valores do cientista, que se estabeleça teoricamente a descrição de uma estrutura de normas que explique e fundamente a causalidade dos fenômenos culturais, pois a significação de um fragmento da realidade, na metodologia weberiana, é construída em relação aos valores e ao recorte cognitivo do cientista, não na descrição de um fato histórico-social como subsunção a uma lei geral. Nas ciências empíricas da ação de matriz compreensiva, por conseguinte, é certa caracterização promovida pelo pesquisador de um fenômeno que se torna base de cognição, não as características mais gerais entre os fenômenos estabelecidos como leis para ordená-los em conceitos gerais.

A acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista, apresentada por Weber (Cf. 2006, p. 73; WL 191), ocorre mediante o princípio de seleção estabelecido pelo pesquisador, que atribui ao fenômeno estudado uma significação própria e uma clareza conceitual formada intelectualmente, "exagerada" pelo pensamento. Apesar de não ser possível encontrarmos empiricamente este quadro de pensamento na realidade, já que se trata de uma construção intelectual, mediada pelos princípios de seleção e formação conceitual do pesquisador, a ação idealmente reconstruída deve ser possível de ser executada por um agente ou agentes na conjuntura analisada, isto é, ela precisa ser empiricamente possível e mesologicamente estruturada. Weber define assim a aplicação do tipo ideal na sua proposta metodológica:

> Trata-se de um quadro de pensamento, *não* da realidade histórica, e muito menos da realidade "autêntica", e não serve de esquema no qual se pudesse incluir a realidade à maneira de *exemplar*. Tem antes o significado de um conceito-*limite* puramente ideal, com relação ao qual se *mede* a realidade a fim de esclarecer o conteúdo empírico de alguns de seus elementos importantes, com o qual esta é *comparada*. Tais conceitos são configurações nas quais construímos relações, pela utilização da categoria da possibilidade objetiva, que a nossa *imaginação*, formada e orientada segundo a realidade, *julga* adequadas (2006, p. 77; WL 194).

Assim, o conceito formado de maneira típico ideal é um quadro de pensamento, ordenado metodologicamente a partir de uma relação com valores, portanto, não pode ser carente de correção dos vieses de confirmação. A maneira como construímos as abstrações típico ideais formadas cientificamente de modo correto explicita as expectativas dos pesquisadores e concebe a idealização precisamente como padrão de medida da ação subjetivamente racional do agente.

Esse é para nós o preciso significado da formação correta do tipo ideal: trata-se, igualmente, para além de um processo de formação conceitual, de um procedimento de elegibilidade, ou seja, proporciona ao pesquisador a proposição de sua hipótese de pesquisa como cientificamente formulada e, portanto, como uma candidata viável a integrar o juízo de possibilidade objetiva, pois a caracterização devidamente organizada conceitualmente é feita para evidenciar os desvios possivelmente significativos causalmente, não é feita para hipostasiar os dados. Esse entendimento auxiliará o cientista a evitar o viés de confirmação. Postulamos que esse modo de procedimento é fecundo para a apresentação de questões de natureza empírica que demandem a aplicação do método de resolução de problemas proporcionado pela ciência. As contradições, o inesperado, que são resultados do cotejo apresentado, requerem para além da referência a algum problema empírico específico, que a sua resposta, caso se queira fazer ciência, seja pautada, também, por uma vinculação com regras de experiência. Sobre a esterilidade (do ponto de vista científico) de concepções teóricas que não reivindicam impasses de natureza empírica para uma solução ordenada cientificamente, conferir Freitas (2017). Porquanto, se for constatada a ausência de desvio, possivelmente ocorreu a ilusão interpretativa, pois se o tipo ideal for incorretamente formulado, pode ocorrer que o pesquisador, ao erigir um padrão de medida, escolha atalhos e complete os hiatos na ação racionalmente correta com informações não comparáveis, por basear-se em juízos de valor. Pois não nos parece possível que a deliberação estruturada pelo pesquisador para

um agente histórico seja identificada precisamente como a que este realizou. O agente não possui o estoque de conhecimento do contexto e das consequências que as suas ações geraram da mesma forma que o pesquisador. Há uma diferença temporal e de acúmulo de conhecimento entre ambos, que inviabiliza a ausência de desvio no cálculo efetivamente realizado pelo agente em comparação ao padrão de medida edificado pelo pesquisador. Não é preciso ser César para compreender César, mas isso não pode tornar César anacrônico. Assim, o viés de confirmação, motivado por julgamentos de *dever ser*, prejudica a pesquisa ao levar a conclusões fundamentadas em componentes que não sejam empiricamente possíveis e mesologicamente estruturados. O pesquisador pode concluir, com essa ilusão interpretativa, que não há nenhum desvio observado ou que as inconsistências da ação são insignificantes, fazendo com que a "imagem" produzida conceitualmente como meio auxiliar puramente lógico seja considerada por sua clareza e precisão como fato observado. Logo, não é permitido projetar sobre as ações compreensivamente interpretadas os juízos de valor do pesquisador. Porém, como o pesquisador, todavia, pode se proteger da construção de padrões aleatórios ou não significativos no desenvolvimento da análise interpretativa?

## 3. A adequação de sentido do tipo racionalmente correto

Max Weber pontua da seguinte maneira a definição de "adequado quanto ao sentido":

> Denominamos "adequado quanto ao sentido" um comportamento que se desenrola de maneira articulada quando afirmamos, conforme os costumes médios de pensar e de sentir, que a relação entre seus componentes constitui uma conexão de sentido típica (costumamos dizer "correta") (1991, p. 8; WG 5).

Recordemos que, para Weber, na ação do agente concebida como tipicamente correta, esse calcularia sua ação na medida em que ponderaria as circunstâncias dadas no contexto que está inserido e as

relacionaria com o propósito que ambiciona. Dentre as possibilidades concebidas pelo pesquisador, o agente típico teria decidido, portanto, em relação ao comportamento a adotar, qual o conduziria a realizar melhor os seus fins. A diferença dessa ação construída pelo pesquisador com a ação subjetivamente realizada pelo agente se baseia no conhecimento do contexto dado, pois o cientista, além de apreciar as circunstâncias que possivelmente o agente conhecia, pode também investigar quais eram as especificidades causais (sociais e ambientais) presentes no momento da ação do agente. Isso ajuda o cientista a medir, *metodologicamente*, os desvios do cálculo empreendido pelo agente historicamente dado e, posteriormente, se esses foram causalmente adequados ou não ao curso dos eventos estudados. Esse procedimento analítico da construção do padrão de medida pelo pesquisador desenvolvido anteriormente é denominado por Max Weber de "adequado quanto ao sentido". Aqui, neste trabalho, pretendemos sustentar a nossa escolha analítica em relação à aplicação do padrão de medida na metodologia weberiana pelo fato de a considerarmos apta a ser ordenada cientificamente. Essa nossa interpretação busca desfazer uma ambiguidade, apontada por Alfred Schutz, em relação à compreensão de si e à compreensão dos outros na metodologia weberiana[13]. Argumenta Schutz:

> Em primeiro lugar, quando Weber fala sobre comportamento significativo, ele está pensando em comportamento racional e, além disso, "[em um] comportamento orientado para um sistema de fins individuais distintos" (*zweckrational*). Esse tipo de comportamento ele pensa como o arquétipo da ação. De fato, esta orientação teleológica da ação está em toda parte em Weber – o modelo para construção significativa – e com boa razão do ponto de vista da sociologia interpretativa (1967, p. 18-19, tradução nossa).

Segue Schuzt:

---

[13] Essa crítica de Alfred Schuzt a Max Weber é também analisada em um excelente artigo de Daniel Fanta (Cf. 2016, p. 109).

> Em segundo lugar, a classificação do comportamento em diferentes tipos, como racionalmente intencional, racionalmente orientada para valores, emocional, e tradicional, pressupõe que o significado de uma ação é idêntico ao motivo da ação. Isso, como veremos, *leva Weber a muitas inconsistências*. Seguramente, as experiências da vida cotidiana parecem apoiar a tese de Weber. Quando reviso meu trabalho cotidiano, as ações que eu executo o dia todo, sozinho ou em companhia de outros, e me pergunto qual é o significado de todas essas ações, sem dúvida eu concluirei que a maioria delas é automática. Essa conclusão parece convincente o suficiente, pois eu encontro em muitas dessas ações ou que não há nenhum significado ou, na melhor das hipóteses, um muito vago. *No entanto, o significado de uma ação é uma coisa, e o grau de clareza com que compreendemos esse significado é bem diferente* (SCHUTZ, 1967, p. 19, grifo nosso, tradução nossa).

Continua Schutz:

> Há um fato que mostra que a maioria das minhas ações tem significado. Esse é o fato de que, quando eu as isolo do fluxo da experiência e as considero atentamente, então eu as considero significativas, no sentido de que eu sou capaz de encontrar nelas um significado subjacente. Portanto, é errado usar o critério de significância para distinguir a ação do comportamento meramente reativo se a significação for pensada em seu amplo sentido ordinário. Até mesmo meu comportamento tradicional ou afetivo tem algum tipo de significado. De fato, quando eu olho de perto, eu percebo que nenhuma das minhas experiências é totalmente desprovida de significado. E assim vemos que é inútil dizer que o que distingue a ação do comportamento é que a primeira é subjetivamente significativa e o segundo, sem sentido. Pelo contrário, cada um é significativo à sua maneira. Isso nos leva imediatamente à difícil questão da diferença entre o significado da ação e o significado do mero comportamento. E, é claro, logo a seguir vem a questão de qual é a natureza da ação como tal (1967, p. 19, tradução nossa).

O ponto apresentado por Schutz é importante para a contextualização do nosso argumento. Consideramos que Schutz tem razão em apontar essa aparente falta de explicitação da separação entre o significado concreto de uma ação e a sua possível reconstrução por parte do pesquisador. Somente reconstruir idealmente a ação não garante, na pesquisa, clareza em relação à ação empreendida concretamente pelo

agente e a sua gradação em relação ao significado que ela pode conter ou não para o período histórico-social analisado; ou seja, tal procedimento não estabelece a conexão de sentido causal analisada no interior do *conjunto das condutas* em investigação pelo cientista, pois, como aponta Schutz, o significado reconstruído intelectualmente pelo pesquisador de uma ação vivenciada pelo agente não pode se converter, imediatamente, em seu motivo. Essa inconsistência pode acontecer pela pressuposição de um sentido que não está presente na ação e pelo fato de o pesquisador tê-lo inserido no conjunto das condutas, uma vez que é incontornável o hiato entre o modo como o agente a concebe para si mesmo e o seu significado arquitetado pelo pesquisador. Mas isso não é um indicativo da inviabilidade da teoria weberiana, visto que é nela que encontraremos uma saída para esse problema. Logo, se considerarmos analiticamente a possibilidade de que toda ação detém um significado, qual o sentido de um comportamento meramente reativo ou afetivo e a sua contribuição ao contexto social estudado? A resposta dependerá da seleção empreendida pelo pesquisador e do ordenamento científico aplicado na pesquisa que possibilite construir um sentido, tecnicamente concebido, que, ao ser cotejado com a ação concreta, ilumine a ação efetivamente realizada no plano do agente, possibilitando, assim, que essa ação "descoberta" seja imputada como causalmente adequada ou não para o conjunto das condutas. E, com isso, permite-se matizar a multiplicidade de significados disponíveis na execução da ação pelo ator histórico em relação à conjuntura histórica pesquisada. Esse procedimento evitaria, assim, o erro de confundir duas ordens distintas de ação (a idealmente concebida pelo pesquisador com a efetivamente realizada pelo agente e causalmente significativa socialmente), pois restringiria a atribuição, por parte do cientista, das suas preferências valorativas na ação concreta do agente.

A nossa resolução, por conseguinte, é que dado o problema de se evitar o autoengano pelo pesquisador, influenciado pela difícil separação entre a compreensão de si e a compreensão dos outros, é correta a

separação entre as duas ordens de ação (racionalmente correta e subjetivamente visada) e o estabelecimento do cotejo entre o padrão de medida formado como tipo racionalmente correto e a ação concreta do agente. A ação racionalmente correta não é uma norma, da qual a ação concreta do agente deveria se aproximar para ser considerada racionalmente correta, mas um padrão de medida que, ao ser aplicado, demonstra o desvio da ação concreta do padrão estabelecido, especificando os paradoxos, as inconsistências e os graus de racionalidade envolvidos no cálculo estruturado pelo próprio agente no fluxo dos eventos e conhecimentos da situação em que estava inserido[14]. O que defendemos aqui é que a ação racionalmente correta não se trata de uma regra que o agente deveria ter seguido, como uma norma de conduta, mas ela é, metodologicamente, uma *conjectura antecipada para uma operação reflexiva*. Por isso, usamos a definição desse modo de ação como um padrão de medida. Pois, o que interessa conhecer, ao cotejar, portanto, medir, a ação projetada analiticamente com os dados, é a ação realizada *no plano do agente* e as suas consequências para o ordenamento social, e não estabelecer um *juízo de valor* sobre o que ele deveria ter feito ou fez. Em relação ao que afirmamos, aponta Glaucia Villas Bôas:

> A leitura de *A ética protestante e o espírito do capitalismo* leva curiosamente ao questionamento da própria origem do capitalismo, como é definida no livro. Teria Weber se equivocado? Os valores do ascetismo laico não levaram à construção de um mundo piedoso, porém materialista, voltado para a aquisição de bens como sentido máximo da vida. Mas se Weber tivesse dúvidas quanto aos resultados de seu trabalho, talvez não o tivesse preparado para nova publicação com tanto esmero. Afinal, seu ponto de vista histórico e so-

[14] Nós hoje sabemos que executar uma dança da chuva não possui nenhuma relação causal com o ato de chover. Mas para um Xamã, no interior de sua crença tribal, executar a sua dança da chuva é o meio adequado para que essa ocorra. Para o pesquisador, hoje, não é viável nem ao menos estabelecer uma correlação entre o ato da dança e a precipitação pluvial. Mas isso não ratifica estabelecer que a ação subjetivamente visada do Xamã, contextualmente estabelecida, seja imputada normativamente como irracional ou sem influência causal para o conjunto dos agentes ou que essa ascendência seja ilusória. Por isso a racionalidade pragmática pode ser um padrão de medida técnico, não se configura como um tribunal onde se julga o bom, o belo ou o justo, mas serve para explicitar o cálculo que o agente executou no interior da sua própria ação e se essa influenciou o conjunto das condutas.

> ciológico pressupunha as incoerências, os paradoxos e os conflitos próprios da tessitura das ações e relações sociais que "fazem" sociedade (BÔAS, 2001, p. 185-186).

É preciso aclarar que a racionalidade não é um juízo de valor. Patentear que uma ação não obedeceu a algum grau de racionalidade, quer dizer, para nós, o seguinte: que ao executar o cálculo no interior do contexto que conhecia, o agente, ao avaliar o estoque de conhecimento causal ao seu dispor e que lhe era acessível, não sopesou devidamente os meios e fins disponíveis ao seu alcance. O agente pode ter calculado a ação racionalmente dentro do seu contexto e dos conhecimentos que lhe eram disponíveis e, com isso, influenciado o conjunto das condutas. Isso ocorrerá ainda que para o pesquisador, ao analisar historicamente a sua conduta, julgue-a irracional do ponto de vista do seu próprio estoque de conhecimento. Isso não torna a ação do agente menos compreensível do ponto de vista do cálculo, ou torna o agente irracional ou retira sua ação de um nexo causal dos eventos. E, além disso, aquilo que se almeja é estabelecer se esse desvio foi causalmente significativo ou não para o curso dos eventos. O que propomos assinala a diferença subjacente entre um mero comportamento e uma ação significativa. O pretendido cientificamente na metodologia weberiana é, pois, explicar compreensivamente a ação, ou seja, o agir concreto do agente deve ser considerado como um fundamento real no curso dos eventos analisados. Lembremos que para aquelas ciências empíricas da ação, cuja pretensão seja a de "compreender interpretativamente a ação social e explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos" (WEBER, 1991, p. 3; WG 1), essa ação não poderá ser excluída do curso causal presente no conjunto das condutas, ocasionando a contextualização dos motivos dos agentes.

Somente nesse sentido, para nós, poder-se-ia distinguir de modo claro e ordenado cientificamente a diferença entre o significativo e os motivos presentes na ação. Os motivos dos agentes, caso sejam contextualizados, podem ser postulados como significativos se forem causalmente relevantes para o conjunto das condutas. O que queremos

afirmar é o seguinte: o pesquisador não é o agente historicamente analisado e, por ter um estoque de conhecimento acrescido em comparação ao agente estudado, não se deve confundir as duas ordens de ação e nem pretender que uma delas seja normativamente constituída. As duas ordens de cálculo empreendido na ação são diferentemente ordenadas. Uma *foi* constituída como empiricamente possível, a outra *é* concebida como empiricamente condicionada. A segunda, concebida condicionalmente, é um instrumento lógico-metodológico, que auxilia o pesquisador a compreender interpretativamente a primeira, constituída subjetivamente pelo agente como possível empiricamente quando da sua execução.

O argumento que se segue é exemplar em relação à deliberação do agente e sua construção metodológica pelo pesquisador. Argumenta Max Weber:

> A pessoa que age, na medida em que atua de modo estritamente "racional" – o que aqui nós supomos –, pondera as "condições" daqueles desenvolvimentos futuros que lhe interessam e, por serem "externas" a ela, estarão de acordo com o seu conhecimento da realidade. Ela insere, portanto, em um nexo causal imaginado, "possíveis tipos" do seu próprio comportamento, bem como os resultados que se pode *esperar* em combinações com aquelas condições "externas". Então, com base nos "possíveis" resultados encontrados dessa forma (imaginados), ela decide, em tal caso, a favor de um ou outro tipo de comportamento, como apropriado para a sua "finalidade" (WL 267, tradução nossa).

Prossegue Max Weber:

> O historiador [tem um estoque de conhecimento acrescido em comparação ao] seu herói, por *saber*, *a posteriori*, se a estimativa das condições "externas" dadas estava em (conformidade) com o conhecimento e as expectativas que o ator realmente tinha (em consonância com a situação real da época). É isso que o "êxito" factual da ação ensina (WL 267, tradução nossa).

Portanto, o pesquisador constrói intelectualmente a deliberação do agente em conformidade com a finalidade que ele compreende como

sendo a mais desejável para um agente racional e com as conjunturas conhecidas e dadas para ele. Isso auxiliará o cientista a analisar se a ação subjetivamente visada do agente foi causa suficiente do desenvolvimento do curso dos eventos estudados, ou seja, se a ação do agente foi um nexo causal adequado para o desenvolvimento de um curso constatado de eventos. Mas se a ação concreta do agente foi empiricamente possível, em função da liberdade do atuar, ela seria adequada ao ser cientificamente ordenada? Para responder a essa questão, vejamos a seguinte reflexão de Max Weber:

> A suposição errônea de que uma "liberdade" da vontade, como quiser que se a entenda, é idêntica à "irracionalidade" da ação, ou que essa última seja causada pela primeira, é bastante óbvia. A específica "incalculabilidade", *igualmente* grande – mas não maior – como das "forças cegas da natureza", é privilégio do louco. Inversamente, com o mais alto grau de "sentimento de liberdade" empírico, acompanhamos precisamente aquelas ações que temos consciência de ter cumprido *racionalmente*, ou seja, na ausência de "coerção" física e psíquica, de "afetos" apaixonados e perturbações "acidentais" da claridade do juízo, e nos quais buscamos um "fim" claramente consciente com os "meios" que, de acordo com o nosso conhecimento, isto é, de acordo com as *regras* de experiência, lhes são os mais adequados (WL 226, tradução nossa).

Notemos que Weber afirma que a liberdade da vontade pode não se adequar a uma suposição de irracionalidade da ação, desde que se entenda que a liberdade do atuar seja identificada a um padrão de medida por parte do pesquisador. A fundamentação aqui é a de uma operação lógico-metodológica. Logo, o procedimento que relaciona a deliberação do agente às circunstâncias dadas que ele conhecia, com vistas ao objetivo então almejado, auxilia o pesquisador a investigar qual teria sido a participação da ação dos agentes em relação ao contexto analisado. Pois o pesquisador, ao avaliar idealmente a ação do agente, com o conhecimento do modo como as pessoas agem em determinadas situações, poderá conceber o que sucederia se o agente tivesse escolhido os meios necessários para um determinado fim. Recordemos que a

racionalidade é um padrão de medida metodológico para a compreensão da ação empírica do agente. Assim, com o recurso a um determinado meio de conhecimento, o pesquisador poderá explicitar quais os desvios proporcionados pelo cálculo concreto do agente, conforme o cotejo dos padrões de deliberação metodologicamente construídos como tipo ideal de uma ação racionalmente correta. A proposta metodológica weberiana não entende que a liberdade do agir humano seja um elemento perturbador na análise, pois é possível a sua reconstrução, mesmo com graus variados de racionalidade, por cotejo com uma ação metodologicamente constituída. Pois, se o agente delibera em alguma medida, é possível demonstrar metodologicamente que suas escolhas foram, conforme um determinado ponto de vista e em relação a regras de experiência, teleologicamente aplicadas, adequadas ou inadequadas empiricamente para um determinado curso dos eventos. Em relação a essa análise, argumenta Max Weber:

> Mas se a história só tivesse que lidar com tal ação, neste sentido “livre”, ou seja, racional, sua tarefa seria infinitamente mais fácil: a finalidade, o “motivo” e a “máxima” do ator poderiam ser claramente inferidos a partir dos meios utilizados, e todas as irracionalidades que compõem o “pessoal” da ação, no sentido vegetativo dessa palavra ambígua, seriam eliminadas. Como toda ação conduzida de modo estritamente teleológico é uma aplicação das regras de experiência que indicam o “meio” adequado para um fim dado, a história não seria mais do que a aplicação dessas regras (WL 227, tradução nossa).

Observemos que Weber enfoca sua análise na presunção da deliberação racional da ação por parte do agente. O “irracional” não pode ser idealizado na metodologia weberiana como um elemento impeditivo para a compreensão da ação humana. Relembremos que Weber enfatiza que o curso empiricamente verificável da ação é compreendido distintamente por meio do uso de tipos ideais abstratamente edificados da ação racionalmente correta, pois os padrões de medida, aplicados idealmente em uma determinada seleção realizada pelo pesquisador, auxiliam con-

ceitualmente a identificar os desvios que afastaram o agente de um curso racionalmente erigido como correto para a ação. O cientista, em relação à medida da ação subjetivamente visada do agente, tem um estoque de conhecimento acrescido em comparação ao agente analisado, podendo, portanto, reconstruir em pensamento a ação, utilizando-se de regras de experiência, como cursos direcionados racionalmente para certos fins.

Assim, de uma pressuposta liberdade do agir da ação não advém logicamente uma indeterminação da ação humana, uma vez que a constituição da ação racionalmente correta por parte do pesquisador deve evitar que a pesquisa assuma por embasamento a vontade psicologicamente arbitrária do agente. A irracionalidade é definida não de modo efetivo, mas em relação aos graus de racionalidade de uma ação idealmente construída do agente. Examinemos a posição weberiana:

> Posto que aqui, onde estamos interessados na elucidação de questões *lógicas*, devemos e podemos *teoricamente* basear-nos na suposição de que o historiador possui um máximo ideal de conhecimento das condições, – possa [esse máximo] ser na realidade realizável raramente ou talvez nunca –, pode ele [o pesquisador] executar em sua mente, retrospectivamente, a mesma consideração que seu "herói" formulou mais ou menos claramente ou "poderia ter formulado" e, portanto, pode postular com chances consideravelmente mais favoráveis [do que o agente] a questão: quais consequências poderiam *ter* sido "esperadas" se outra decisão tivesse sido tomada? É óbvio que esta consideração está muito longe de ser "ociosa" (WEBER, WL 267, tradução nossa).

Deste modo, aplicar, como medida, um curso *imaginado* dos acontecimentos é, para Weber, heuristicamente viável e adequado quanto ao sentido. É possível, pois, nessa proposta lógico-metodológica, que o investigador reconstrua idealmente como padrão de medida o suposto cálculo aferível do agente na medida em que interpreta a ação racionalmente por meio da categoria de meios e fins, ou seja, *teleologicamente*. Como o pesquisador está informado das conjunturas ocorridas no momento da ação, é possível, com base na construção intelectual do agir conforme a fins e fundamentado em como as pessoas

agem em determinadas situações, reconstruir interpretativamente quais seriam as deliberações "corretas" de um ponto de vista teleológico para ator histórico, pois, para Weber, o conhecimento histórico-social "[...] não é mais filosofia da existência humana. É uma ciência particular do comportamento humano e das suas consequências" (JASPER, 2010, p. 151, tradução nossa).

Por isso, na metodologia weberiana, a compreensão e a interpretação não são consideradas processos metodológicos isolados, mas complementares. A compreensão ou o intuitivamente evidente dado pela vivência, não contém em sua percepção uma inteligibilidade que complete o significado do intuído, mesmo contendo em si um sentido já dado. Este hiato, presente no ato compreensivo, é o ponto de partida da interpretação, que, por meio de significados artificiais construídos pela razão, a saber, estruturas conceituais que possibilitam a imputação de conexões de sentido no interior do imediatamente vivido, tem por objetivo preencher essas lacunas de sentido do ato compreensivo (Cf. SENEDA, 2008, p. 123-147). Deste modo, dado um determinado recorte da realidade empreendido pelo pesquisador, é necessário um processo artificial que conceba redes conceituais no interior do que foi selecionado por essa vivência.

Portanto, apesar do compreender interpretativamente ser um momento de descoberta na pesquisa, é possível que este processo não esteja desvinculado de possíveis etapas lógico-metodológicas que poderiam ser entendidas como se fossem regras de elegibilidade[15], que, preenchidas, auxiliam o cientista na validação dos resultados alcançados na pesquisa. A aplicação de tais regras, consequentemente, pode contribuir para a clareza da exposição e sua adequação aos critérios de racionalidade científica.

[15] Apresentamos neste capítulo somente um procedimento metodológico que podemos considerar como se fosse um critério de elegibilidade. Porém, há mais dois destes processos, a saber: i) a diferença entre ser (*sein*) e dever-ser (*sollen*) e a ii) a possibilidade de subsunção da ação individual.

## Referências


BÔAS, Glaucia Villas. Ascese e prazer: Weber vs. Sombart. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 52, 2001, p. 173-196. DOI: <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-64452001000100008>. Acesso em: 17 dez. 2019.

COSTA, Newton C. A. da. *O Conhecimento Científico*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

FANTA, Daniel. Sobre uma das categorias da sociologia compreensiva de Max Weber. *Revista de Teoria da História*, v. 16, nº 2, 2016, p. 101-115.

FREITAS, Renan Springer de. Uma cilada chamada "raciocínio teórico sistemático". *Novos estudos* - CEBRAP. v. 36, nº 2, 2017. p. 145-156. DOI: <http://dx.doi.org/10.25091/s0101-3300201700020008>. Acesso em: 17 dez. 2019.

JASPER, Karl. *Man in the Modern Age*. New York: Routledge, 2010.

LAWS OF THOUGHT. Encyclopaedia Britannica. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/laws-of-thought>. Acesso em: 17 dez. 2019.

SCHUTZ, Alfred. *The Phenomenology of the Social World*. Translated by F. Walsh and F. Lehnert. Evanston: Northwestern University Press, 1967.

SENEDA, Marcos César. *Max Weber e o problema da evidência e da validade nas ciências empíricas da ação*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2008.

WEBER, Max. *A "objetividade" do conhecimento nas ciências sociais*. Tradução, apresentação e comentários de Gabriel Cohn. São Paulo: Ática, 2006.

________. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. (WL). 6. erneut durchgesehene Aufl., hrsg. von Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr, 1985.

________. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. (WG) Besorgt von Johannes Winckelmann. 5. rev. Aufl., Studienausg. Tübingen: Mohr, 1980.

________. *Roscher e Knies e os problemas lógicos da economia política histórica*. Tradução de Daniel Fanta. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004. 104f.

11

# Max Weber:<br>modernização como racionalização?[1]

*Luiz Sérgio Duarte da Silva*

1. Weber é um cientista da cultura. O problema central de sua obra é a racionalização, seu conceito e possibilidade objetiva. Sua obra tem como objeto a racionalidade: da ação (modeladas por fins ou valores), das ordens sociais (a partir dos tipos material e formal) e dos quadros de significação (em contextos teóricos ou práticos).

2. O problema da racionalização das visões de mundo só ganha significado diante do pressuposto da irracionalidade do mundo (escassez, finitude e injustiça). A magia (nascimento do simbolismo), a religião (era axial) e a ciência moderna são redes simbólicas que visam a manutenção da vida.

3. Abordar cientificamente o humano só é possível admitindo-se a hipótese da racionalidade histórica: paradoxal desenvolvimento é o que nos ensina as ciências empíricas da ação. Isso é pós-iluminismo porque a razão é limitada e tratada apenas como chance. A sociologia trata dessa lógica antinômica da vida comunitária. A história nos ensina as causas desse padrão.  Weber desenvolve o seu trabalho no ambiente de crise do historicismo. Sua obra é uma resposta a ela: uma teoria da interpretação (relação a valores, ou renovação perspectivada dos objetos de conhecimento); uma teoria da compreensão (redes praticadas de símbolo

---

[1] Parte significativa deste artigo está publicada na Revista de Teoria da História, Volume 16, Número 2, Dezembro/2016, Universidade Federal de Goiás, ISSN: 2175-5892.

são acessíveis a partir de problemas e valores); uma epistemologia neo-kantiana (generalização tipológica e reconstrução individualizadora como lados complementares da ciência da cultura).

4. Conhecimento racional teórico de caráter objetivo e reflexão racional sobre propósitos, de caráter subjetivo e crítico, são lados de uma mesma moeda que se chama Esclarecimento. A racionalização ocidental é fruto de um processo de desmagificação prático-religioso que depende de uma concepção do deus criador não influenciável, de uma teodiceia criadora de controle sistemático da conduta e da negação do mundo produtora de um tipo de ação que visa seu domínio. Por outro lado, teórico-cientificamente, desmagificação quer dizer entender de maneira abstrata um fenômeno (reproduzi-lo mentalmente ou reconstruí-lo intelectivamente). Desmagificação é racionalização ou processo de crescente valorização de explicações para fenômenos de acordo com princípios lógicos e abstratos.

5. Desmagificação do mundo produz a possibilidade do aumento de controle sobre ele na medida em que os princípios que o explicam tornam-se conhecidos. Aquilo que não pode ser calculado é desvalorizado. Essa é a tese central do texto que nos reúne aqui: "Ciência Como Vocação".

6. O que temos é tensão e paradoxo: perda de sentido (politeísmo de valores), perda de liberdade ("casulo de aço" da empresa e do Estado), mas também a possibilidade de explicar (construindo conceitos e reconstruindo situações) como e porque chegamos a isso.

7. A racionalização é paradoxal porque a dimensão material não acompanha a dimensão ideal ou formal. Sociedade (diferenciação de esferas de valor), cultura (ciência e técnica) e personalidade (conduta orientada por princípios universalizáveis) estão no mundo material. Nenhum processo está garantido, nenhum fim assegurado. Se pudermos produzir as explicações de que precisamos nada nos garante que teremos garantia de frear os processos ou estancar as forças que os dirigem. Só

temos luta (de todos contra todos por seus interesses ideais e materiais) e tensão (entre as esferas, dimensões e camadas).

8. Há várias formas e direções da racionalização (material, formal, teórica e prática). Modernização é a passagem do predomínio da racionalidade material para a formal (o reino da despersonalização, cálculo, especialização e controle). Contra o "casulo forte como aço" (a modernidade) só podemos contar com as ciências da cultura. É por isso que a obra de Weber tem o caráter de uma "ponte de pedra". As ciências da cultura (História e Sociologia como disciplinas formais, comparativas e compreensivas) e os saberes dos processos e institutos da dominação, da regularização, da religião, da arte, da economia e da ciência são nossa única arma para reverter esses processos de perda de liberdade e sentido.

9. Existem condições, contingências e patologias dos processos de modernização. Estudar o Ocidente preferencialmente deve ser entendido como estratégia interpretativa e problema de uma ciência que tem relação com valores. O interesse preferencial daquele que empreende a leitura da sociedade e da história está situado e deve ser assumido. O sentido do "desenvolvimento especial" do Ocidente é a investigação de um caminho da modernização. Mas ela não está garantida: a reflexão e o controle são apenas possibilidades. Uma concepção liberal de política como responsabilidade é o que dá sentido engajado à obra de Weber. Contra o realismo resignado ou a convicção jacobina a intenção é preservar direitos do homem e pluralismo de valores. Na Alemanha do Segundo Império as condições de um liberalismo que não seja apenas de fachada são frágeis: burguesia adesista, parlamento fraco, tradição cesarista, burocratização doentia, déficit em cultura política democrática. Por isso é que se produz uma tipologia da comunidade, da autoridade e da racionalidade. Por isso realizam-se estudos da história dos contratos, da música tonal, da ética vocacional, da empresa, do Estado, do capitalismo, do direito e da ciência. Para isso é que são construídas as teorias, da possibilidade objetiva (a racionalização, por exemplo), da causalidade adequada (puritanismo ascético e controle do mundo), do

paradoxo da racionalização (não coincidência entre as dimensões materiais e formais da racionalização), da ciência como relação a valores (irracionalidade do mundo enfrentada por uma tipologia e uma história dos sistemas de significação), da sociologia da ação racional (critério de interpretação segundo cálculo simbólico das intenções), dos contextos culturais (ordens e poderes), da história das singularidades reais (abordáveis através de modelos) e das ordens sociais de vida (comparativamente e compreensivamente tratáveis).

10. Foram necessários os avanços da filosofia da linguagem (o saber dos códigos situados) e da semiótica (a teoria do signo), sob os auspícios dos pós-estruturalistas, para que se redescobrisse Max Weber para além do funcionalismo. Só então a antropologia weberiana (valor em rede de significados é critério para a compreensão da ação) pôde ser assumida como fundamento das ciências da cultura. Tais avanços na fundamentação da teoria e da metodologia das ciências sociais foram produzidos como síntese de uma sociologia histórica cujo objetivo é a compreensão dos processos de racionalização. Eles são vários e podem ser recriados por um pluralismo comparativo. História das civilizações como reconstrução de tábuas categoriais (visões de mundo), condições de desenvolvimento (os vários estilos de processos de intelectualização) e áreas de conflito e diálogo (tensões entre as esferas, dinâmicas diferentes, padrões concorrentes). História global (troca de objetos e valores em vastos espaços e longa duração: conexões mundiais, como redes que conectam e separam impérios, religiões e rotas comerciais). Weber nos ensinou a estudar transcivilizacionalmente pesquisando comparativamente: a consciência da interação na “Belle-Époque” possibilitou a antevisão da crise no “Entre-Guerras”. Mais do que a verticalidade do local-universal, a operação de um universalismo humanista e de um particularismo crítico e vanguardista. O estudo das formas não-ocidentais da racionalização ou da multiplicidade de diferenciações. Weber é um grande produto de exportação da Alemanha. Na América Latina serve para estudar o Extremo-Ocidente. A fronteira

(limite, entre-lugar, remoto e intenso) como degradação e recriação. Contatos e conflitos entre estruturas de consciência. Bloqueios e redefinições estudados entre nós por ensaístas como Borges, Carpentier, Rosa, Freyre, Holanda, Arguedas, Lezama, Sarduy, Fuentes, Reyes e muitos outros. Nossos clássicos exercitam uma ciência da cultura que experimenta conceitualmente, compara transversalmente e compreende localmente. Este estilo de análise e interpretação de fenômenos culturais alimentou o sucesso mundial da literatura latino-americana, mas pode também renovar as ciências dos fenômenos que portam valor.

11. Só quando o projeto do saber racional dos fenômenos simbólicos foi localizado como produto positivo e paralelo dos custos socioculturais da modernização é que o sentido engajado da obra de Marx Weber pôde ser reconhecido. Um tipo de saber que carrega a marca do processo social que o possibilita. Potencial ganho de saber reflexivo que localiza a jaula de ferro como contraponto paradoxal (seu objeto). Sociologia e História (ciências da cultura) possuem caráter terapêutico.

12. O procedimento original foi o estudo dos estamentos profissionais encarregados da produção e reprodução de quadros de significação. Uma teoria da cultura – o nascimento do simbolismo – como produção e aprendizado de quadros de significação. Valor como substituição sistêmica. Código como rede praticada de sentido. Construção de regras, gestão de significados, controle de práticas necessárias para o funcionamento de grupos societários que funcionam linguisticamente e produzem institucionalmente. É o estudo conceitual e empírico da ação social produtora e resultado de representações. É a explicação (a forma da explicação nas ciências da cultura é a compreensão) da interação condicionada por institutos social e historicamente produzidos. É uma teoria da cultura como teoria do valor.

13. A distinção juízo de valor e relação a valores só ganha significação forte quando o esforço de rigor (sistematização teórica e controle empírico) é percebido como contraparte de uma escolha básica: aquela que encarrega as ciências da cultura da tarefa de diminuir o

espaço das consequências da ação não-reflexiva. Só a responsabilidade radical pode dar a medida de tal tarefa. A tarefa é garantir as condições de sobrevivência dos sistemas refletidos de significação. A modernidade produz a sua defesa através de uma prática terapêutica. Esse é o sentido profundo da teoria da modernidade e da epistemologia weberianas.

14. Weber produziu um liberalismo modernista como produto paradoxal da história ocidental. A racionalização material não acompanha a racionalização ideal. Mas é essa última que fornece os meios de terapia como história e sociologia. A racionalização tardia e excêntrica da Alemanha (continental e participativa, mas não ativa: exemplo do tipo da modernização conservadora) produziu uma consciência histórica cuja principal característica já foi chamada de produtora de aprendizado resultante de uma especial proximidade com a morte. Sabemos dos riscos da manutenção de tal padrão de condições didáticas. Este é o fundamento da insistência em estratégias argumentativas e em análises que enfatizem a multiplicidade e a pluralidade. Weber possui uma concepção estética do liberalismo. Tudo depende de opinião no mundo da pluralidade de valores. No mundo da luta de todos contra todos devemos diferenciar política da responsabilidade como avaliação das consequências e política radical como ação em busca da defesa de valores absolutos. As condições da vida moderna são em um ponto iguais às da vida tradicional: há um descompasso entre racionalização formal e material. Não há solução perene para nenhum problema do mundo humano, o mundo dos símbolos. A teoria da modernidade (a sociologia), a história da cultura (teoria da racionalização), a sociologia política (organização como ameaça e ganho) e a sociologia da religião (a ideia de salvação como domínio do mundo) são os instrumentos modernos para uma ação política racional.

15. Racionalização pode ser: a) da ação (com relação a fins e com relação a valores: se pode agir tipicamente em busca de êxito ou de dignidade, mas isso não significa que um tipo seja mais racional que o

outro, pois a simples adequação ou a inconsequência são irracionais), b) das ordens (as instituições podem racionalizar-se formal ou materialmente: isso produz um paradoxo, pois a racionalização material não acompanha a formal) e c) da cultura (aqui importa níveis de autonomização, diferenciação e especialização das esferas de valor: não se exclui a colonização de umas por outras e a correspondente patologização e enrijecimento de cada uma delas).

16. A teoria da racionalização weberiana só pode ser entendida à luz da história e da sociologia da cultura que ele produziu em seus estudos sobre a relação entre religião e conduta. Trata-se da pesquisa que produziu a tese sobre a distinção entre os caminhos da racionalização no Ocidente e no Oriente (entendidos como soluções distintas para o problema da salvação). Dominação ou adaptação ao mundo são as respostas extremas à tensão entre símbolos em sistema, por um lado, e símbolos e mundo por outro (o lugar da finitude, da injustiça e da escassez). A demanda por sentido é o motor do mundo para um ser que encontrou sobrevivência produzindo redes de símbolos. O nascimento do simbolismo, descrito no primeiro parágrafo da sociologia da religião na coletânea de textos póstumos "*Economia e Sociedade*", deve ser entendido como uma teoria da cultura. O ser humano vive criando e criado por e em quadros de significação. Eles possuem uma dinâmica interna: uma pressão por sistematização e abstração crescente. Esse trabalho é realizado por especialistas em símbolos (magos, sacerdotes, profetas e cientistas). É essa dinâmica que dirige os processos de racionalização e produz, na modernidade, a autonomização das esferas de valor. Depois do primeiro nível de abstração, segue-se a "era axial" na qual em várias culturas entre os séculos IX e IV a.C. se produziu o segundo nível de tensão entre ordem do mundo e ordem simbólica. Sistemas religiosos diversos substituem o mundo da magia e instalam um tipo de pressão ampliada, pois a ordem cósmica ou a vontade do deus não podem mais ser negociadas. Segue-se o terceiro momento, a era da possível autoconsciência da dinâmica sócio-histórico-simbólica de todo o

processo. Mas é exatamente isso que é impedido por uma “gaiola de ferro” dos sistemas de significação e ação por nós mesmos construídos e que ganham autonomia. A única chance é o trabalho das ciências da cultura (História e Sociologia) e a possibilidade de instalar um nível de reflexão que nos torne conscientes da estrutura e dinâmica das coisas que portam símbolo e dos mundos sociais e históricos que as criam e são por elas criados. A teoria da modernidade em Weber está articulada com sua teoria da cultura. Todo o esforço de fundamentação das “ciências da cultura” tem esse sentido. Schluchter, Habermas e Peuckert são os descobridores desse interesse terapêutico que dirige a obra de Weber.

17. O programa de pesquisa do sociólogo de Heidelberg é uma arma kantiana contra os naturalismos (só conhecemos tencionando modelos e realidades), mas também contra as hipóstases (só a assunção de pontos de vista valorativos nos previne da confusão entre ideia e realidade). Com Weber, o conceito de ciência das coisas humanas se torna possível: explicação como compreensão, causalidade contextualizada pelo saber dos códigos e sua interação, controle lógico pela via dos tipos ideais, controle empírico pelo trabalho de mútua interação entre a generalização da Sociologia e particularização da História. Comparação, formalização e compreensão são as fórmulas do saber interessado em interesses. Estes são de caráter material e ideal: ação orientada por valores, valores produzidos por práticas. A ciência das coisas que portam símbolos se torna possível, sobretudo, pela produção de uma história da cultura que tornou possível tal projeto. Esse é o sentido da investigação da modernidade e suas variações. Weber mantém um diálogo tenso com a Filosofia da História: o interesse no sentido da experiência passa a ser entendido como tendo diversas direções possíveis e como resultado da interação de diversos níveis e dimensões. O interesse de conhecimento, um problema de cada vez, passa a fornecer o critério para a montagem dos procedimentos e utilização dos materiais. Só um saber sistemático, no sentido da assunção dos valores que o constituem (“o conceito de cultura é um conceito de valor”) pode lidar racionalmente com

fenômenos que portam valores. A "causalidade adequada" que explicará uma situação poderá ser construída a "possibilidade objetiva" de uma tendência localizada.

18. Uma teoria da ação (agimos orientados com relação a interesses materiais ou ideais: tanto o sucesso como o afeto tem sentido), uma teoria da lógica de construção e uso de conceitos no âmbito das ciências da cultura (o tipo ideal é o conceito criado por uma ciência generalizante, a Sociologia; ele também torna possível a ciência da realidade, a ciência de caráter individualizante, a História) e uma teoria dos macroprocessos de estruturação e mudança como racionalização (a história sociológica e a sociologia histórica estudam as origens, sustentação e fragilidades do capitalismo, dos Estados modernos e dos processos de modernização) são as contribuições básicas de Weber. Ele solucionou um problema central da fundamentação das ciências da cultura (a crise do historicismo como relativismo) distinguindo relação a valores de juízo de valor. Reabilitou a interpretação interessada baseada em problemas significativos para cada cultura e apresentou os procedimentos que permitem o recorte controlado de contextos, a compreensão, a produção de modelos e a comparação de configurações. Fêz a História e a Sociologia da Cultura que produziu o que hoje entendemos por tais disciplinas. Sobretudo nos ensinou: reflexão ou morte!

19. Weber é um teórico da modernidade como racionalização. Moderna é a época que perdeu a capacidade de fundamentar seus valores em uma totalidade garantida por qualquer que seja a concepção do sagrado. As culturas modernas são soluções para esse déficit de sentido. As ciências da cultura possuem uma função terapêutica. O estudo das ordens sociais e de sua dinâmica é o único sucedâneo para esse problema de fundo existencial: existir como seres carentes de sentido (humano é o ser que adquiriu a capacidade de lidar comunicativamente com coisas que se substituem: os códigos ou linguagens). A teoria da cultura de Weber (resumida no primeiro parágrafo da Sociologia da Religião na coletânea de textos póstumos denominados "*Economia e Sociedade*")

assim como sua epistemologia (Conceitos Sociológicos Fundamentais) devem ser entendidas como raros arroubos de esperança em uma obra cujo tom é o de resignação. Eisenstadt, Schluchter, e Peuckert já mostraram o Weber modernista, trágico, tardo-romântico e anti-fundamentalista, essencial para a pesquisa do nosso tempo.

20. Weber é um teórico da cidade como racionalização. Cidade é autonomia e mercado. Significado político e econômico é enfatizado: diferentemente de Braudel (a teia de contatos), de Benjamin (o indivíduo urbano), de Simmel (o lugar da trocabilidade absoluta). Os modos de fundação (extensão da casa de um príncipe ou ajuntamento de comerciantes) indicam o que é dominante: o mercado, como demanda local – da casa do príncipe ou dos cidadãos – abastecida local e regionalmente. Então é o caráter dessa demanda que se torna relevante. Produzida por consumidores ou por produtores, é o tipo de atividade que conta para a característica que interessa a Weber, o fato de a cidade poder ser a sede de uma associação reguladora, ou seja, o relevante é que a cidade exista como associação autônoma, que possua uma autoridade, que implemente uma política econômica e, para isso, produza instituições políticas e administrativas próprias. Weber fala de princípios impositivos: a propriedade na cidade depende de seu caráter como fortaleza. Na Europa, o habitante da cidade sustenta a sua defesa e com isso o príncipe perde o monopólio dos lucros. Os burgueses passam a escolher as autoridades administrativas e judiciais. Tudo em Weber está dirigido pela compreensão do presente e das instituições liberais que a ele interessa defender. A democracia nasce da autonomia urbana e do contraste estamental que a cidade produz: uma política de consumidores devedores na cidade antiga ou uma política de produtores e credores na cidade medieval. Comparação, compreensão e formalização: a fórmula é dirigida pelo interesse e aplicada a um problema. A sociologia de Weber além de ser, como diz Veyne, uma demonstração do que pode ser uma história total (se assumir sua vocação comparativa e sua ambição de erudição detalhista), guarda o sonho iluminista de ciência libertadora.

21. Só uma ciência comparativa, formalizadora e compreensiva poderá sustentar o projeto de produção de um saber racional dos fenômenos simbólicos. A cultura que produziu a reflexão sobre a especificidade e novidade deste tipo de saber foi a mesma que criou a jaula de ferro (o sistema social da racionalidade instrumental). Gestar a responsabilidade radical é chance e função das ciências humanas. Max Weber é um dos pilares do engajamento das ciências humanas, não o príncipe da resignação. Tal posição é marcada pela assunção de que há uma relação necessária entre conhecimento e interesse e que no âmbito das ciências histórico-hermenêuticas ela é de caráter prático: diferentemente do conhecimento técnico, de controle da natureza, que caracteriza as ciências empírico-analíticas. A produção de sentido – sentido é moeda rara no tempo da desmagificação – é o motor daquela área de atividade que se caracteriza pela ordenação, aperfeiçoamento, interpretação e desconstrução de quadros de significação.

22. Weber é fruto do pensamento histórico e do historismo. O movimento da ciência do espírito no século XIX resultou de uma mudança geral acelerada que impulsionou a reconstrução das formas de realização passadas da experiência humana. Os problemas de fundo continuavam sendo identidade e orientação. O historismo dirigiu-se ao conhecimento das ações, pensamentos e paixões humanas no passado para, garantir a capacidade de ação e significação dos participantes do sistema social. Daí sua insistência no sentido constitutivo da história. Como produto do espírito e da ação humanas este sentido poderá ser apreendido a partir de uma concepção metodológica hermenêutica. Essa herança da filosofia da história idealista foi acompanhada pela ênfase na especificidade de cada momento do processo. Uma concepção orgânica de natureza e conhecimento alimentou o pensamento da diversidade. A novidade da epistemologia de Weber foi assumir essa concepção alargada de ciência e não abrir mão do núcleo dos procedimentos desenvolvidos no âmbito do saber da natureza: controle lógico-empírico das afirmações analíticas e compreensão intersubjetivamente controlada de contextos,

códigos e ações orientadas por interesses. A afirmação da natureza híbrida das ciências da cultura. Só um saber sistemático, no sentido da assunção dos valores que o constituem, pode lidar racionalmente com fenômenos que portam valores. Daí a necessidade de uma história cultural do Ocidente. A cultura que produziu a ideia de conhecimento racional (argumentativo e reflexivo) tem que reconstituir a genealogia dos valores que são responsáveis por tal projeto. Por ciência da cultura deve-se entender a forma de produção do conhecimento caracterizada pela utilização sistemática do conceito (a unidade do que está nele subsumido) e do controle empírico (os dados apresentados aos sentidos oferecem os limites no interior dos quais deve-se movimentar a busca do conhecimento) na compreensão dos eventos significativos. As ciências da cultura (História e Sociologia) devem dividir tarefas: a História deve fazer o inventário das diferenças com a ajuda dos resultados produzidos pela Sociologia entendida como exercício da relação entre conceitos e busca de regularidades no material histórico. Por isso, déficit teórico é tão daninho em História quanto o anacronismo. Da mesma forma, não existe Sociologia sem comparação.

23. O raciocínio histórico como trabalho individualizador aliado ao esforço de formalização como exercício em espaços virtuais representa uma solução para a crise do Historismo. O paradoxo do Historismo é que a defesa da tese de que a substância só pode ser conhecida no tempo implica a ideia de mudanças substanciais: a diacronia ataca o âmago da sincronia. Todo pesquisador do Historismo sabe que uma valorização das diferenças é o que resulta da aceitação do princípio de que a essência de uma entidade histórica está em sua história. O historicismo de Weber é tensão entre diacronia e sincronia. A tese historicista (a chave de uma entidade está em sua história) é o resultado do afastamento da filosofia do Direito Natural que afirma que as substâncias não se alteram no tempo. Para o Iluminismo, os objetos da realidade podem ser representados por proposições verdadeiras, organizadas em termos-sujeitos a que correspondem predicados ou propriedades. Aristóteles é

alterado no Historismo pela aceitação de que as substâncias são passíveis de história. O conhecimento dessas diferenças substanciais é o programa da ciência da História. Tal conhecimento é produzido construtivamente: esquemas, ideias ou metáforas podem ordenar os acontecimentos porque eles estão já estruturados. A isso se chamou razão na história. Atualizar o Historismo é purgá-lo dessa estrutura e dessa continuidade. No caso da razão, aceitá-la como significado contextual e relacional: ampliar o espaço do que foi construído. A ênfase é dada ao detalhamento e independência das diferenças (um dos termos da dialética inerente ao Historismo). Esse é o sentido da pesquisa sobre o mundo da vida e da aproximação com a Antropologia Histórica weberiana. A História das Mentalidades e a Micro-História realizaram essa aproximação. Produzimos hoje História Sociológica ou Sociologia Histórica. O estranho não está só na cultura do outro. O outro está também no passado. O Historismo mudou para continuar o mesmo: o saber da resignação (a jaula de ferro) possui caráter libertador (saber do saber). Não há objetos fixos reconhecíveis. Os objetos são fixados e essa definição tem história. Esse é o problema do efeito do real: o texto cria mais que reflete. Só um realismo ingênuo ignora que linguagem e realidade se confundem no mundo da cultura, dos símbolos ou valores. Este é o mundo da representação como substituição. O objetivismo, a teoria da verdade como coincidência, o referencialismo não dão conta dele. O textualismo também não: ele é outra forma de redução que esquece a diferença entre escrita e pesquisa. A filosofia da história pode e deve contribuir para a filosofia da ciência. As soluções realistas ou instrumentalistas não ajudam no império dos sentidos. Não há solução final, uma receita, uma chave para tudo. Só temos conhecimento provisório e refutável. O que conseguiremos – se conseguirmos – é continuar trabalhando em um mundo tenso, carregado das pressões que nos chegam da linguagem e do real. Trata-se de não ter medo das misturas. Isso não quer dizer que esforços de delimitação são infrutíferos: precisamos também de limites. Mas sempre haverá áreas ainda não submetidas a escrutínio. Nelas

devemos nos preparar para viver paradoxalmente. Weber nos alertou e nos armou para tanto.

## Referências

BENJAMIN, W. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

BRAUDEL, F. *Civilization and Capitalism*. New York: Harper and Row, 1985.

EISENSTADT, S. N. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Leiden and Boston: Brill, 2003.

FREYRE, G. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1998.

HABERMAS, J. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia da Letras, 1995.

PEUKERT, D. *Diagnose der Moderne*. Göttingen: VR, 1989.

SCHLUCHTER, W. Die *Entstehung des modernen Rationalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

WEBER, M. *Max Weber-Gesamtausgabe*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1984.

12

# Michel Foucault e Max Weber: confrontações teóricas

*Renarde Freire Nobre*

## 1. Introdução

Este texto tem a pretensão de cotejar dois pensamentos que se debruçam com criticidade sobre a “sociedade moderna”, o de Michel Foucault (1926-1984) e o de Max Weber (1865-1921). Por razão cronológica, é razoável operar tendo como eixo as ideias do pensador francês e, por meio delas, conduzir o cotejamento. Dessa feita, a escolha dos campos teóricos a serem postos em perspectiva comparativa apoia-se preliminarmente na presença, em Foucault, de elementos interpretativos consonantes com o pensamento de Weber. Zarpa-se, pois, do porto foucaultiano, mais precisamente da posição em que dele se lançam luzes na direção do polo weberiano, por vezes diretamente, em referências explícitas.[1] Mas, tão logo navegamos, deparamos com mares de densidades distintas, de tal maneira que as águas efetivamente não se misturam. Há uma curvatura essencial no percurso foucaultiano a instaurar uma “incompatibilidade última” com o pensamento de Weber – para usarmos uma expressão cara ao último.

Falar a partir de Foucault para realçar, ao nosso juízo, o que ele assimila e o quanto dista do pensamento de Weber é o que há, pois, de

[1] Deve-se frisar, de antemão, que são relativamente poucas as referências diretas a Weber no conjunto dos escritos de Foucault, quer apareçam com o intuito de aproximação, quer de diferenciação.

inescapavelmente parcial e tendencioso no empreendimento aqui proposto. Doravante, um jogo de afinidades e principalmente de contrastes será a tônica. Não se fará um cotejamento exaustivo, sendo necessário priorizar alguns aspectos, consoante os propósitos, a extensão e o fôlego deste trabalho.[2] Comecemos por uma pista deixada pelo próprio Foucault. Este, no ímpeto de esclarecer a sua posição geral no campo do conhecimento, define-se em certo momento como um pensador que exercita uma crítica radical da modernidade ou, mais precisamente, que busca praticar uma "ontologia de nós mesmos" (FOUCAULT, 2010). Implicava, sobretudo, o enfrentamento da problemática de "como nos tornamos o que somos" e, disso, o que podemos fazer com a nossa condição histórica, quais as avaliações e que posições tomar em face das injunções práticas em que estamos enredados e que se nos impõem com força de *governo*.[3] Nessa empreitada crítica Foucault explicita sua aliança com eminentes pensadores da cultura, como Hegel, Marx, Nietzsche, os Frankfurtianos e – para nosso interesse direto – Weber. Em Weber, de fato, encontramos algo que se assemelha à proposição de uma "ontologia de nós mesmos", pela busca da compreensão do "destino" histórico do Ocidente, não só a título de interpretação, mas também de avalição, tomada de posições e apontamento de desafios.[4] E Foucault, através das amplas pesquisas empreendidas com vistas à problematização das estruturas e dos modos de funcionamento dos mecanismos de poder, apresentará um tratamento e uma compreensão originais na problematização do "nosso destino", a

---

[2] Muito não será abordado e o que o será deve assumir o traço de um experimento reflexivo que não esconde suas brechas. Sobretudo cabe relevar o procedimento, um tanto inevitável, de se deixar de lado aspectos de época, elementos culturais, dinâmicas históricas e influências intelectuais, certamente pontos decisivos para se chegar a uma confrontação mais sustentável e convincente. Mas este texto se isentará da busca da *fundamentação* das diferenças e das semelhanças. Igualmente nos isentaremos de um diálogo com teóricos que envidaram esforço semelhante de cotejamento dos dois autores.

[3] A temática central de Foucault em face do poder pode ser resumida nos modos como os seres humanos são governados, o que quer dizer, como se dá a condução das condutas.

[4] A divisão entre interpretar e tomar posição significará, em Weber, a separação entre os ofícios do homem do conhecimento (ciência) e do homem da ação (política). Esse ponto será objeto de seção final.

saber, o estágio de sociedades crivadas por amplos e vigorosos processos de racionalização.

Encontramos nos dois autores, no exercício da “crítica”, o traço firme de um pensar arrojado, dedicado à compreensão dos novos poderes de caráter secular e, nisso, a recusa comum de toda e qualquer lírica mais otimista ou humanista. Cada um, todavia, assume essa posição fundamental com intensidade e afetação próprias, lançando novos olhares, contornando diferentes objetividades, experimentando distintas linguagens, apontando contrastantes lutas, para jamais se confundirem com qualquer outro pensamento, em um jogo delicado de demarcar o próprio caminho entre trilhas já percorridas, simultaneamente continuidade e descontinuidade diante de problemáticas afins.

Conforme indicado, serão precisos certos focos. Na sequência se verá um deles receber atenção especial, o campo da sexualidade, não somente porque os dois autores dele tratam, ainda que com ênfases e consistências discrepantes, mas também porque, com base no exame das abordagens dedicadas ao cultivo da sexualidade e das dimensões nela envoltas, será possível desdobrar diferenças outras entre os pensamentos.

## 2. Quando as águas se confluem

Os *processos de racionalização* no seio da modernidade ... Eis um eixo seminal na intercessão de Foucault com Weber, região na qual os pensamentos se atravessam. O primeiro expressa com precisão a conjunção ao nos dizer que ele havia reativado

> [...] os problemas que tinham marcado as análises de Max Weber: o que convém dessa racionalização que ela caracteriza não somente o pensamento e a ciência ocidentais desde o século XVI, mas também as relações sociais, as organizações estatais, as prática econômicas e talvez até o [sic] comportamento dos indivíduos? O que fica dessa racionalização em seus efeitos de constrangimento e talvez de obnubilação, de implantação maciça e crescente

> e nunca radicalmente contestada de um vasto sistema científico e técnico? (FOUCAULT, 2004, p. 10)

Essa passagem é expressiva o suficiente para fixar o paralelo principal estabelecido pelo pensador francês com uma perspectiva que outrora ocupara Weber, qual seja, a de se empreender uma investigação robusta sobre o Ocidente racionalizado conforme múltiplas configurações sociais, algumas das quais, embora diferenciadas, definem uma condição de vida que bem podemos cravar "técnico-racional". Decorre disso, igualmente, uma atenção para com os efeitos incontornáveis do mundo "racionalizado" em coordenadas sociais das quais não podemos escapar, ainda que não sejamos exatamente prisioneiros. Foucault abraça Weber numa sentença de largo impacto: o caráter do destino ocidental é o da racionalização, a qual, embora radicalmente múltipla, é expansiva, persistente, disseminada, cotidiana e hegemonista, sendo necessário indagar a respeito de determinações, cristalizações e afetações.

A passagem supracitada tem a grande vantagem de nos conduzir às afinidades mais significativas de Foucault para com Weber, não apenas quanto à análise crítica da modernidade, como também sobre a visão geral dos processos históricos, o que estreita a proximidade. Nesse segundo aspecto, pelo entendimento do grau de imprevisibilidade e pelo caráter dispersivo, contingente e impactante dos processos de racionalização a vencerem procedimentos tradicionais e instaurarem novos esquemas de vida e de pensamento, confirma-se em Foucault uma intercessão mais sólida com o pensador alemão: a visão da história como âmbito de práticas, valores e conhecimentos marcados pelas forças do arbitrário e do acontecimento,[5] por maior que sejam a consistência e legitimidade que adquiram. Há em ambos uma reposição das forças do imprevisível e do inconciliável no âmago da história e na "ontologia de nós mesmos".

[5] Uma explicação para esse elo pode estar na relação, muito desigual, que ambos os pensadores mantém com o pensamento nietzschiano.

Era preciso romper em definitivo com a sedução das totalizações, dos determinismos e de certa naturalização no tratamento da matéria histórica. Em Weber e Foucault encontramos expressões para a imagem da história desprovida de leis gerais, como as noções de "individualidade histórica" e de "acontecimento", respectivamente.[6] Foucault leva adiante a renúncia weberiana da história como totalidade ou totalizações, ou seja, como "sentido". Busca-se uma abordagem que privilegia a dispersão das configurações sociais bem como as concebe como realidades que só podem ser compreendidas a partir do percurso como se afirmam, e nunca por força de leis gerais, necessidades primárias quaisquer ou progressão teleológica. Procura-se, em lugar de confinar a história e as sociedades em uma ordem de sentido ou de dinamismo lógico, implodi-las em produções e articulações de sentidos. E, na compreensão comum das relações humanas como relações de poder referidas a campos de forças, em sua multiplicidade configuracional, realidade insuperável de lutas práticas e valorativas, Weber e Foucault se fazem, cada um à sua maneira, pensadores dos domínios sociais.

Duas são as recusas a serem consideradas no entendimento de um destino cultural demarcado por racionalizações: a de se conferir à razão um estatuto filosófico, metafísico ou ontológico, e a de se enquadrar a dinâmica dos "fatos" em uma lógica unitária e de fundo racional. Apresentam-se, em relação à história, versões mais próximas de um pensamento trágico, por conta das multiplicidades e das lutas, na inexistência de uma verdade para a história, em aversão às sínteses e às causas gerais ou necessárias. Só assim é possível o tratamento das racionalizações, negando-lhes o estatuto da totalização. A "racionalização", termo que adjetiva diferentes processos, não diz de síntese nem de essência, mas de *cultivo relacional* de técnicas a definirem campos de ações extensos e regulares. O irremediavelmente irracional – o arbitrário, o descontínuo, o imprevisível, o contraditório – está inscrito na cena da história de qualquer racionalização. Com isso, é curioso notar,

---

[6] Conferir em WEBER (1996); e FOUCAULT (2010).

o nosso destino objetivado se mostra uma ambiência de dúvidas e incertezas, uma destinação com o signo do "sem-sentido", não tanto por ausência de sentido, mais por esfacelamento e dispersão das unidades. A vida moderna – e a história da cultura – se caracterizam, em última instância, pela instabilidade sistêmica e impureza racional.

Os apontamentos das racionalizações nos domínios histórico-sociais perpassam todas as genealogias de Foucault, sempre sobre o signo maior da emergência e da insurgência de forças. A impossibilidade efetiva de se fundamentar a história na razão ou de se fazer uma história da razão. Antes dele, Weber – a despeito do racionalismo metodológico, a despeito da tipificação de condutas conscientes e de processos de racionalização, a despeito das alegorias embrutecidas para a modernidade, a despeito de ser dito "sociólogo da burocracia" ou teórico da "jaula de ferro" –, a despeito de tudo isso, o pensador alemão toma todos os cuidados para não cair no erro de pressupor o predomínio ou a primazia real da racionalidade ou da objetividade na cena geral da cultura, seja pela inacessibilidade do conhecimento à realidade, seja por conta das motivações subjetivas do agir, seja pelo jogo aberto das forças ou pela imprevisibilidade do vir-a-ser.[7] Weber se diz "racionalista" no sentido essencial de ser ele um "filho" do moderno Ocidente (WEBER, 1996, p.1), adotando o racionalismo, antes de tudo, como um sentido de contemporaneidade e uma resultante da disposição de estar "à altura do seu tempo", exigência que ele considerava inflexível para um homem da "cultura do intelecto" e que se efetiva via formatação "metodológica"; portanto, adotando um racionalismo sustentado de modo eminentemente teórico para fins de ganho de conhecimento objetivo, assentado em um formalismo incólume a qualquer metafísica filosófica ou realismo epistêmico.

[7] Uma consequência importante e incontornável da multiplicidade motivacional dos agentes sociais é a de que toda e qualquer ordem ou estrutura social jamais se faz uma entidade ou ganha substancialidade real, persistindo sempre como um curso regular de ações, o que não as fragiliza, mas certamente lhes amplia a complexidade. Os interesses que movem os agentes são diversos e, em última instância, irracionais e para aquém da consciência, devendo então as ações serem avaliadas compreensivamente, ou seja, consideradas segundo "ideias de valor", ao mesmo tempo que submetidas a um certo constrangimento racionalista, pelo imperativo do cálculo causal.

As interpretações históricas sustentadas por Weber e Foucault carreiam a aceitação dos princípios da descontinuidade, do múltiplo e do incontornável, o que não contradiz com o reconhecimento de grandes blocos hegemônicos ou sistemas de legitimidade. Deve-se frisar isso, pois, sem dúvida, o mais expressivo do ponto de vista de uma análise crítica da cultura é a tarefa de se dar conta dos processos de enredamento e ossificação dos sentidos em instituições e dinâmicas regulares de condutas, comportamentos, procedimentos. Implica a necessidade de se entender os mecanismos concretos de dominação como marcas distintivas das relações humanas. Implica também uma atenção especial para com a materialidade do incorpóreo, ou seja, a dimensão dos valores, discursos, interesses e políticas que servem de suportes práticos. Para Weber e Foucault a história é, no essencial, constituída por *práticas*, nas práticas atuam ideias, valores, posições. Mas, precisamente como campo de práticas a história se mantém dúbia, entre a solidez dos cursos de ações e a abertura para novas intencionalidades. A história não é racional nem irracional. Não há sequer porque se pôr a questão. A história real, prática, é acontecimento *intermezzo*, ocorre mais precisamente na confluência do racional e do irracional. Esse *lugar* não tem substância mas não é um acidente, um puro acaso; não é corpóreo, mas possui materialidade.

## 3. Navegando por mares distintos

### 3.1 O método

As convergências acima explicitadas integram elementos essenciais. Agora, contudo, deixemo-las ativas na memória para encararmos águas com consistências específicas, com o que se revelam distinções e desajustes entre os pensamentos aqui cotejados. Interessa-nos realçar elementos que dizem dos contrastes e mesmo das rupturas estabelecidas por Foucault em relação a Weber, tanto no *modo* de conhecer como na

*problematização* da nossa historicidade. A hipótese é a de que, quando alargados, os pensamentos exprimem mais divergências do que sintonia quanto aos seus valores, linguagens, recursos e teorizações. Esse tipo de investigação, pelo apontamento de contrastes, seria inútil ou soaria como mera demagogia textual se dela não se desprendesse uma explicitação e confrontação de teses, ou seja, se não contivesse certa instigação teórica. Estamos lidando com autores que produzem avaliações e arranjos críticos sobre a modernidade "racionalizada" e sobre o sentido das nossas lutas, autores tão vigorosos quanto diferenciados, ao ponto de confrontações.

Comecemos por sublinhar o que talvez seja um nível de distinção mais sutil, todavia bastante primário, consoante com as finalidades maiores de cada projeto. Diz respeito à presença de procedimentos analíticos discrepantes, que são: a perspectiva histórico-sociológica de Weber – a qual sustém o método "racionalista", no sentido acima apontado – e a perspectiva histórico-filosófica de Foucault – a qual sustém o programa "genealógico". A distinção é crucial. O racionalismo faz da formalização de imagens conceituais o caminho necessário para a apreensão e organização do material histórico, ao passo que a genealogia se dispõe como narrativa a partir do que se seleciona do material histórico, no bojo do que se fixam imagens textuais. O racionalismo weberiano encontra nas tipologias a solução formal para a ordem de um conhecimento que não pode conter a "coisa em si"; a genealogia foucaultiana situa-se numa condição que já não se contenta com a questão do conhecimento na distância com o "real" e no plano de uma solução fenomênica, preferindo assumir um linha de tessitura das rarefações mundanas como prosa investigativa. O genealogista sobrepõe o *texto* ao *esquematismo* do proceder tipológico.

Somando-se à questão de "estilo", há uma questão de "sentido" na seara dos saberes. Weber, na busca de um conhecimento histórico sob fundamentação sociológica, apoia-se no pressuposto do "sentido subjetivamente visado", donde o conceito nuclear da "ação dotada de

sentido", enquanto Foucault, na busca um conhecimento histórico sob fundamentação filosófica, apoia-se no pressuposto do "acontecimento", o qual não tem sentido subjetivo preliminar, donde o uso e o abuso da noção de "forças". São encaminhamentos que se tensionam, um dirigido à *compreensão* (sociológico) e outro ao *enfrentamento* (filosófico). Mais especificamente, ambos reconhecem e destacam a centralidade da cultura científica na modernidade, todavia, enquanto um dela se aproxima e a toma como "integridade intelectual", o outro se distancia e dela faz um adversário estratégico, mas ao estilo de um ativismo do pensamento.

Efetivamente qual a relevância dessa diferença entre "entendimento" e "ativismo", entre racionalismo e genealogia do conhecimento? Lembremos estarem os autores pensando distintamente problemáticas afins: os domínios racionalizantes das condutas, as formações institucionais decisivas, o papel do conhecimento, as inquietações éticas. Método racionalista e método genealógico se distinguem especialmente em face de um referente: a nossa cultura e suas formações sociais, especialmente as formas de dominação e a fixação de parâmetros de condutas. Ao fim e ao cabo, o contraste remete às posições últimas e ao caráter da crítica empreendida na ordem de cada pensamento. Weber produz um conhecimento de base racionalista, teórico-científica, com o que se compromete com os procedimentos formalizadores em uma análise voltada para a tipificação e a explicação dos sentidos efetivados; Foucault gesta uma análise genealógica, teórico-narrativa, com o que se compromete a realçar a disposição das forças e o grau do despropósito no âmago de toda formação histórica.[8] Os pensamentos de Weber e de Foucault refletem uma disputa valorativo-discursiva entre duas posições antagônicas, não exatamente iluministas de um lado e céticos do outro, mas entre racionalistas e contraracionalistas. Essa é a relevância da diferenciação, que diz dos valores embutidos no *modo de conhecer*: de um lado, a relação com a

---

[8] Não se pode perder de vista que a genealogia é, para Foucault, precisamente o procedimento que afronta os pressuposto racionalistas das ciências, não só por não adotá-los, mas por submeter as condições de possibilidade e sucesso dos conhecimentos racionais às foças que lhe são extrínsecas. Isso será objeto da última seção.

verdade como compreensão, abstração formal e validação empírica – ainda que se parta de uma liberdade de "ponto de vista" interpretativo –[9]; do outro lado, a verdade como narrativa, versão e transgressão – ainda que se reconheçam os limites do "possível".[10] Essa dualização em torno do conhecimento ressoará na última seção.

### 3.2 A sexualidade

Passemos para um segundo plano de diferenças, só aparentemente específico e periférico, pois contém desdobramentos significativos. Diz respeito aos estudos da sexualidade. Em Foucault, a temática ganha amplitude e significação conhecidas. Antes, porém, e ainda que bem mais timidamente, Weber dedicara algumas páginas ao tema da "esfera erótica". Sem desconsiderar a disparidade da atenção devotada por cada autor à questão, o que nos interessa mesmo é a comparação das duas interpretações em seus aspectos relevantes.

Considere-se a seguinte passagem extraída de a *História da sexualidade*:

> Sabemos quantas vezes se colocou a questão do papel que uma moral ascética teria tido em toda a primeira formação do capitalismo; mas o que se passou no século XVIII em certos países ocidentais e esteve ligado ao desenvolvimento do capitalismo, foi outro fenômeno, talvez de maior amplitude do que essa nova moral que parecia desqualificar o corpo: foi nada menos do que a entrada da vida na história – isto é, a entrada dos fenômenos próprios à vida da espécie humana na ordem do saber e do poder – no campo das técnicas políticas (FOUCAULT, 1988, p. 133).

Ninguém mais do que Weber deu ênfase à afinidade historicamente localizada entre o espírito do trabalho produtivo e a rigidez moral puritana.[11] Foucault não contesta de todo tal relação, mas a coloca numa

---

[9] O equivalente foucaultiano seria o perspectivismo das forças.

[10] O equivalente weberiano seriam as "exigências do dia".

[11] Essa é uma interpretação bastante conhecida de modo que não a estenderei no texto. É importante apenas sintetizar que Weber destacou, entre os puritanos, a firme propensão às racionalizações de caráter cotidiano a

posição claramente secundária. Para ele o fenômeno mais determinante para o capitalismo e, de modo mais amplo, para a cultura burguesa, diverge do modelo de enquadramento moral ou fundamentação ética para dizer respeito a uma lógica instruída de governo dos homens centrada na gestão da vida, donde se destacam as políticas e os saberes que fazem do corpo o plano seminal de operacionalização. Sobre o corpo e os seus fenômenos, notadamente os da ordem da sexualidade, passam a investir diferentes tipos de forças, com intenções e efeito variados, mas que ajudam a projetar uma imagem de fundo comum: a da burguesia como classe que desenvolveu políticas de relação com o próprio corpo como poder e distinção. Com o peso excessivo no mote repressivo, não se alcance a dimensão do "espírito" burguês e se ergue um obstáculo para uma compreensão acurada do mesmo. Um dos pilares da análise foucaultiana é precisamente o questionamento da correspondência entre sexualidade e repressão, algo que Weber mantivera. Para Weber, o burguês protestante capitalizou-se assentado numa crença de contenção e administração dos impulsos irracionais, incluso o sexo; para Foucault, a burguesia produziu para si própria uma cultura do corpo, não rigorosamente de base repressiva e, sim, de base discursiva, procedimental, produtiva.

Se tanto Weber quanto Foucault mantém o foco na conduta, então, efetivamente, o que o segundo traz de diferencial? A resposta pode ser encontrada considerando-se o entendimento da sexualidade como um "dispositivo" de saber-poder complexo, extenso e polimorfo. Assim Foucault sintetiza:

> A sexualidade é o nome que pode se dar a um dispositivo histórico, não a uma realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos

---

partir de uma inflexível rejeição de tudo que é irracional, uma equação não encontrada em nenhuma outra configuração religiosa. Ou seja, os puritanos eram coerentemente devotados aos negócios com base numa ferrenha oposição ao ócio, verdadeira "oficina do diabo". A esse modelo de devoção Weber deu o nome de "ascetismo intramundano".

> controles e das resistências encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder (FOUCAULT, 1988, p. 101).

A sexualidade pensada como dispositivo permite a problematização de dois aspectos centrais da análise weberiana: a ênfase na ideia de repressão e a concepção da sexualidade como uma "esfera" conscientemente cultivada.

A noção de dispositivo indica que o mais significativo na ordem dos poderes que investiram sobre o sexo não é a contenção (ou mesmo simples valoração) do irracional, mas o fato de eles se disporem como um conjunto de técnicas de produção e fixação do sujeito a regimes de verdades. Que o sexo tenha estado tradicionalmente sob jurisdição moral, que tenha sido fortemente condenado, quanto a isso não há discordância. Weber enfatiza a dimensão repressiva, não só no plano religioso, mas também pela ideia do crescente tensionamento do amor sexual com as racionalizações mais cotidianas vistas como castradoras por movimentos e ideias libertárias. A repressão se faz alvo do ataque, mas é sempre ele que ecoa, o canto de sereia da repressão. A novidade do estudo de Foucault é subverter a ênfase no *interdito* para enfatizar a *produção*, pois, se se observa atentamente o jogo que os poderes estabeleceram com os indivíduos em torno do sexo, o que se constata é um ávido interesses pelo corpo e seus prazeres. Isso remonta ao plano moral-religioso, donde se destaca o instituto da confissão, quando o indivíduo passou a ser instado a falar dos pecados da carne junto aos ouvidos ouriçados do sacerdote.

A religião mais do que reprime; ela age no sentido de fundação de alma desperta e vigilante. Na religião a repressão já é altamente produtiva. Não é a repressão para produção, mas a produção da repressão como estratégia de governo.[12] O instituto da confissão, cultivado com intensidade a partir do século XVI, originalmente no interior das instituições eclesiásticas, veio a constituir-se como técnica

---

[12] Um "silêncio" é desperto e posto em posição de vigilância.

que traz, nela embutidos, poder e saber. A confissão, por princípio, é um instrumento de governo, “exame” e “direção” da consciência, em nome da fixação de uma grande Verdade, mas participa de algo maior, que Foucault caracteriza como perspectiva individualizante do governo, que começa voltada para consciência mas sempre reverbera em condutas práticas. Nasce, assim, no âmbito da instituição religiosa aquilo que virá a se constituir em uma derradeira obsessão no interior da cultura moderna: a necessidade de o indivíduo expor a sua intimidade para um superior detentor de uma Lei ou de um saber, e para si mesmo, falando das suas impulsividades, dos seus vícios, dos seus desejos, do que lhe é irracional e ardiloso.[13] Depois do padre, virão o médico com a anamnese e o psicanalista com a escuta. Para Foucault, há uma linha de continuidade descontínua que ligam o consultório, o divã ou os atuais programas com especialistas ao confessionário religioso. Em razão das recodificações, a tática da confissão supõe sempre a busca do escondido, *no* ou *do* sujeito.

A despeito das ramificações religiosas, o dispositivo “confessional” se constitui efetivamente quando entram em cena outros poderes e saberes, quando estes se multiplicam, se dispersam e se imiscuem em espaços e relações sociais, institucionais ou não. Por isso Foucault entende ser a implantação de normatividades e saberes mais relevante do que o ascetismo religioso no desenvolvimento do espírito burguês de vida. No que tange à sexualidade, a partir do século XIX não era mais a religião e, sim, a medicina quem passava a ditar as instruções, que não diziam tanto acerca da lei moral quanto da investigação teórica e orientação normativa da sexualidade. Em tudo isso, o mais interessante é o imaginário criado em torno do sexo sob a batuta de variados saberes, sua proliferação discursiva, mas também as técnicas de extração da verdade e os efeitos de subjetivação. É um modo de racionalização da

[13] Não importa aqui o fato de a confissão ser uma instituição típica do catolicismo e estranha ao puritanismo. O que vale destacar é a suspeição foucaultiana da tese da repressão como a lógica do tratamento devotado ao sexo, a ênfase na “depreciação do corpo”, reportada ao plano religioso, como um ethos subjacente impulsionador do racionalismo da burguesia incipiente.

conduta, mas Foucault tem um entendimento da relação entre racionalização e subjetivação bem mais amplo do que o de Weber. Voltaremos a isso um pouco adiante.

Para avançarmos na compreensão, retomemos a noção de dispositivo da sexualidade, dessa vez para explorar a confrontação com a ideia da “esfera erótica”, onde precisamente estaria o âmbito da negação da repressão. O sentido valorativo e substantivo da sexualidade é a âncora discursiva da esfera. E não é o que diz Foucault, que o sexo fora posto em persistente e extensa discursividade? Aqui chegamos, então, a um divisor bastante importante. Acontece que, enquanto Weber pensa o discurso como cultivo, valoração, tematização, sentido, Foucault associa os discursos às estratégias e táticas de poder e, assim, acredita entender melhor o que chamou de “ordem dos discursos”. Por isso mesmo é que não se deve interpretar o tom libertário de certas discursividades sobre o sexo como sinônimo de “autonomização” ou como o “sentido último” da racionalização da sexualidade. Quando trata da “esfera erótica”, lembremos que Weber a significa como um conteúdo de resistência ao que há de abusivamente técnico, frio e objetivado no coração da vida moderna. O cultivo da sexualidade como valor superior guarda um espírito eminentemente contrarepressivo. Aqui, obviamente, é outro extrato “burguês” em ação, nada puritano. Pois também contraprodutivista, uma vez que, com a valoração do irracional, do impulsivo, do libertário, do criativo, ampliam-se as tensões da sexualidade (e da arte) com outras configurações de domínios, sejam os campos da cultura mais objetivados e cotidianos, seja a tradicional religiosidade, na medida em que as primeiras a afrontam como caminhos para a “salvação intramundana” (WEBER, 2013, p. 529).

Em direção contrária à tese weberiana, parte da argumentação de Foucault está em mostrar como a valoração política da sexualidade como força libertária constitui uma das estratégias no interior do dispositivo geral, pois a diferença entre negar ou afirmar (“controles” e “resistências”) se dilui quando se compreende que o importante é “dizer”

do sexo e colocá-lo na ordem do dia, desdobrá-lo em discursividades, redefinir seus sentidos, reforçar os seus perigos ou exaltar as virtuosidades, fixar tipos, ao mesmo tempo em que era preciso conectá-lo ao mundo organizado, isso na base da interpretação racional e da intensificação normativa dos compostos corpos-e-prazeres, sujeitos-e-desejos. Se há um conjunto variado de forças que cumprem uma função de resistência, elas operam em razoável consonância com o dispositivo da sexualidade, provocando tensões mas também o reforçando, denotam mais cumplicidade do que ruptura. Portanto, em vez da ideia de esfera, que pressupõe "autonomização" de forças em uma direção, tem-se a ideia de dispositivo, que pressupõe a integração de múltiplas forças e a produção de vastos efeitos. Foucault desconstrói a noção weberiana de "esfera". Capitalismo, Direito, Estado, Ciência, Sexualidade, Arte e Religião não são vistas como esferas (ou subsistemas ou campos). Denotam, sim, a presença de elementos mobilizados e postos a operar no interior de estratégias de governo e táticas de verdade. São planos de atravessamento e operação de forças mais do que de unidade de forças; desenham mais um diagrama do que uma direção.

Foucault dissolve os processos de racionalização na análise da "acontecimentalização" e "aceitabilidade" dos poderes, ou seja, dos mecanismos e das estratégias com os quais se constituem as linhas de normatividade técnico-racional. Isso é afim a Weber, mas, de certa forma, pode-se dizer que a análise foucaultiana nos leva a pensar em uma tecnicização da cultura de maneira mais radical do que se vê no pensar weberiano. As técnicas são expressivas como tecnologias de poder-saber. Não demarcam campos com "legalidades próprias", mas são grandes operadores táticos com potência de subjetivação, porquanto conduzem vidas embasadas em saberes normativos. Para a sexualidade, a imagem adequada não é a de uma "realidade subterrânea" destravada por uma razão valorativa, mas sim a da ocupação de uma "superfície" ampla o suficiente para abrigar forças múltiplas que travam entre si relações de conformidade e de luta. A racionalização da sexualidade é

fortemente lastreada em tecnologias de poder-saber, diferentemente da visão de Weber, que vai destacar o caráter substantivo do cultivo do erotismo em contraste com o caráter procedimental das esferas mais tipicamente racionais. Para Foucault, por sua vez, com o lastro técnico e normativo, o desenvolvimento de uma "cultura da sexualidade" não está diretamente em tensão com a rotina ordinária do mundo; a "esfera" erótica não é de modo algum demarcada pela "extracotidianeidade". A sexualidade, em verdade, está intimamente ligada aos demais poderes "cotidianos" e "intramundanos", como as forças do capitalismo e do direito. No primeiro caso, não porque esteja a serviço do capital como tática classista,[14] mas porquanto referida à produção e à normalização; e está ligada ao direito não porque em conformidade com a lei, mas, por exemplo, porquanto os sujeitos se valem das lutas por direitos a partir de fixações identitárias, como as de gênero e de homossexualidade.

Toda a tagarelice sobre a sexualidade reforça a sua função no governo da vida.[15] Portanto, o entendimento do que veio a se tornar a nossa relação com a sexualidade não requer nem uma análise repressiva, de fundamento religioso ou classista, nem uma análise do desenvolvimento de uma esfera erótica, uma vez que a compreensão da valoração do sexo exige exatamente desfazer o sentido de autonomização pela articulação da sexualidade com mecanismos mais essenciais de poder e saberes variados, que são forças heteronômicas e que visam definir como os homens devem ser governados. Em contraste com Weber, Foucault integra a sexualidade em uma problemática de longa duração ao mesmo tempo em que a distende no espaço social, com suas representações imagéticas e seus efeitos de subjetivação, o que faculta uma compreensão mais acabada das articulações entre sexualidade, política, economia, direito e ciência, mas também entre sexualidade, sujeito e verdade. Weber bem apontara para a intenção crescente de se

---

[14] Foucault questionou firmemente a interpretação de inspiração freudo-marxista, que via na repressão sexual uma estratégia primária do capital a favor do deslocamento energético do prazer para o trabalho.

[15] Pela sexualidade se cruzam as duas principais tecnologias de poder-saber trabalhadas por Foucault, característi-cas da modernidade ocidental: a disciplina e a biopolítica (FOUCAULT, 1988).

fazer do sexo uma "causa", uma perspectiva de luta contra o sistema, mas não teria atentado para o quanto essa busca de autonomia e fundamentação fazia parte de um jogo estratégico mais decisivo em que se dispõem técnicas de poder e enunciados de saber.

A conclusão é a de que a valorização da sexualidade como sentido tem, com Foucault, uma extensão bem mais significativa no seio da cultura moderna, notadamente porquanto a "tensão" para com o mundo organizado, tão realçada por Weber, é vista como uma perspectiva que, mesmo na forma de resistência, reforça a articulação com outras formações de domínio e, sobretudo, sustenta a centralidade do sexo como "verdades" de inscrição subjetiva. A sexualidade não é uma esfera à margem, uma perspectiva extravagante que rema contra a maré da dominação social de caráter técnico. Ela participa ativamente da dominação. As técnicas de racionalização que se articulam sobre o corpo do prazer o tomam como superfície de suas manifestações, procurando nos definir e nos guiar como "sujeitos de desejo", e nossos desejos são capturados e se dissipam em vários âmbitos. E o sexo como resistência, antes de gerar incompatibilidades, é uma faceta invertida do mesmo: a fixação dos sujeitos à problemática da sexualidade, algo que se repete entre descontinuidades e por variados canais. E o que se repete é a lógica de pôr o sexo em discurso para, assim, constituírem-se sentidos decisivos de governo de nossas vidas. O dispositivo é a imagem teórico-narrativa dessa realidade.

"Dispositivo" indica, portanto, que a sexualidade não é um objeto, um tema ou uma cultura; ela é um conjunto complexo de discursividades e práticas que têm como efeito principal a associação entre "vida", "desejo" e "verdade" para fins de fixação dos sujeitos e normatização das condutas através das políticas do corpo. Para se entender o domínio que se constitui sobre a sexualidade, não é preciso recorrer ao sujeito racional, portador de valores conscientemente cultivados, tal qual se supõe na tipificação da "esfera erótica". O sujeito (foucaultiano) da sexualidade, na ordem do dispositivo de saber-poder, não se define pelo

grau ou pelo modo da ação consciente, mas sim pelo grau e pelo modo como está sendo governado e, concomitantemente, problematizando e recusando determinadas formas de condução.

O fosso entre os autores se amplia na extensão foucaultiana da noção de normalização a extrapolar a produção de um “corpo-máquina” em direção à noção de biopolítica, o “corpo-espécie”, com o que se alarga a ideia de gestão da vida. No âmbito da biopolítica, não se trata mais, como nos gregos, dos homens que fazem política porquanto vivem (*Zoom Politikon*), mas da captação política dos fenômenos da vida. A biologia é conectada à história como “história dos corpos”, “da maneira como se investiu no que neles há de mais material, de mais vivo”. A classe burguesa estabelece sua hegemonia não apenas pela exploração dos corpos-funcionais, “mas especialmente pelo que podia representar política, econômica e, também, historicamente, para o presente e para o futuro da burguesia, a ‘cultura’ do seu próprio corpo”; a afirmação do corpo como efetiva “consciência de classe”, ao se “converter o sangue azul dos nobres em um organismo são e em uma sexualidade sadia”. O corpo assumido como “objeto” e “alvo”, mais do que “marca” ou “símbolo”, mais do que o corpo meio de produção, a produção do corpo, peça chave no cultivo da vida como um problema para o qual se prescrevem normatividades específicas de saúde, progenitura, desenvolvimento, vitalidade, produtividade, etc (FOUCAULT, 1988, p. 115-119).

### 3.3 Disciplinamento e burocratização

Foucault integra as políticas do corpo dentro da lógica do governo da vida, de um “biopoder”. Para tanto, compreende que os processos de racionalização e de subjetivação se assentam muito mais numa produção ativa sobre o corpo do que no esquecimento, retenção ou mesmo reificação como corpo disciplinado, controlado ou capitalizado, sentidos que se encaixam no escopo da análise weberiana. Como exposto,

Foucault se apoia na ideia do corpo objeto de técnicas de poder bem como de elaboração e aplicação de enunciados de saber. Projeta-se o corpo para o centro da gestão da vida, tema capital que estrutura a ideia de "biopoder", a qual abrange, de modo amplo, o conjunto bem diversificado de tecnologias de governo assentadas na gestão e majoração das formas "normais" de vida, redundando em uma multiplicidade de efeitos coletivos e modalidades de subjetivação, um tipo de governo dos homens, uma vez que conjuga estratégias de totalização e de individualização. O corpo torna-se foco de atenção e meio para distintas finalidades, sempre sob a égide da majoração das suas forças a favor de uma determinada direção do governo da vida, seja na perspectiva do "indivíduo" ("corpo-máquina"), seja da "população" ("corpo-espécie").

Na moral religiosa (católica ou protestante) e na disciplina burocrática, o que se vê é algo diferente, as ideias dos corpos imaculados e dos corpos calados, respectivamente. Já se tratou da moral religiosa. Consideremos, então, o tema da burocracia, tão caro a Weber, e o coloquemos de frente à noção do "poder disciplinar", uma modalidade decisiva de biopoder. Uma burocracia é um sistema essencialmente mental e processual. Ela nunca diz diretamente do corpo e o encampa como da ordem de um suporte quase neutro. Burocratas são pessoas sedentarizadas para cumprir funções. Nas instituições disciplinares de Foucault, por sua vez, os corpos aparecem como materialidades primárias ao alcance de múltiplas instâncias de controle, comando e expropriações, na medida em que são submetidos a três grandes operações: uma da ordem da espacialidade (confinamento, separação, enfileiramento, hierarquização), outra da ordem da temporalidade (regulação de horários, sequenciamento de tarefas) e uma última da ordem da virtualidade (posturas, comportamento, avaliações). Uma instituição disciplinar é um sistema essencialmente corporal e discursivo, define um campo de disposições que se dobram sobre os indivíduos em torno das suas corporeidades, seus movimentos e suas condutas, conforme disposições normativas com lastro de "verdade".

Embora o fenômeno da burocracia pressuponha disciplina, os processos de disciplinamento pensados por Foucault extrapolam em muito a lógica de uma estrutura burocrática, que supõe o treinamento para uma vida dedicada à observação e ao cumprimento de normas regulatórias. A normatividade inerente à noção de "poder disciplinar" recebe uma acepção bem mais radical, como governo das almas a partir da vigilância dos corpos, regulação do tempo e exame das condutas. Se a burocracia é um plano de disposições funcionais, a instituição disciplinar é um plano de disposições políticas a atuarem sobre os sujeitos. Para Foucault, o disciplinamento é, por isso mesmo, muito mais amplo, decisivo, invasivo, modelador e subjetivador do que o regime de burocratização. Sob o comando de normas e procedimentos disciplinares cultivam-se "corpos dóceis" e operam mecanismos essenciais de condução do sujeito moderno. Enquanto a burocracia é o reino dos corpos passivos e petrificados como tronco rijo para direcionamento de mentes operacionais, o disciplinamento diz dos corpos trabalhados em territórios variados e para fins distintos, buscando intervir nas performances com atenção aos detalhes, fazendo-os permanentemente monitorados e prestativamente ativados, estratégias que denunciam justamente o grau de assujeitamento.

Entre as duas análises, a da burocratização pelo treinamento e a do disciplinamento pelo adestramento, uma distinção principal diz do modo e da intensidade da subjetivação. Concebendo as instituições da óptica disciplinar, percebe-se como as operações sobre os corpos visam produzir almas normais, o que torna o disciplinamento muito mais do que um meio para um fim. Constituem-se redes dinâmicas de saberes e práticas atuando de forma extrema e capilar na produção de esquemas de viver e maneiras de ser bem mais expressivos e significativos do que um modelo funcional e normativo montado para subsidiar a consecução de fins. No módulo disciplinar pelo qual Foucault se interessa não se aspira apenas tornar os atos mais corretos; o que se pretende é formatar individualidades conforme técnicas disciplinares que docilizam as

condutas. Em ambas as ambiências o pessoal é, de certo modo, anulado ou desprezado. A diferença é que, na eficiência da burocracia, isso se faz como orientação racional de conduta, ao passo que no disciplinamento se trata de uma modulação de corpo e alma, visando o sujeito. Num caso, obnubilação do pessoal no agir racional; no outro, obnubilação do pessoal pelo direcionamento de individualidades.[16]

### 3.4 Poder e saber

Para finalizar, abordo um relevante âmbito de contraste, já circunscrito mas não devidamente observado. Trata-se do par saber-poder, tema onipresente em Foucault, que recorrentemente reflete em sua obra sobre a relação inextrincável entre a produção de saberes e as práticas sociais e, dessa feita, a dependência dos saberes para com as injunções de poder, ou seja, o *como* as práticas são governadas. Uma questão vem, então, à mente: qual o reflexo disso na posição weberiana de separação dos campos da ciência e da política a pedirem avaliações e vocações distintas? O pensamento weberiano não poderia estar sombreado por um antigo mito, que talvez remonte a Platão, de que onde há saber não deve haver poder, e de que onde o poder se exerce ele é prático, e não reflexivo, interessado, e não relacionado à verdade? (FOUCAULT, 2005, p. 50-51).

É certo que a crítica weberiana aos "profetas de cátedra" (WEBER, 2013, p. 430) ressoa positivamente em Foucault, que também combateu as "profecias" dos intelectuais e reivindicou que eles não se portassem como guias das ações.[17] Quando alguém resolve atuar em conformidade com a condição de "intelectual", costuma se colocar a serviço de uma causa, na posição privilegiada de um convicto devidamente instruído e

---

[16] Personagens como "Josef K.", de Kafka e "Bartleby", de Melville, embora envoltos em estruturas burocráticas, são problematizados numa direção muito mais afim à extensão da noção de disciplinamento, uma vez que o que os define não é a adesão ao agir de sentido racional, mas a perdição no nonsense.

[17] "A função do intelectual não é dizer aos outros o que eles devem fazer. Com que direito o faria?" (FOUCAULT, 2010, p. 243).

com esclarecidas razões, o que pode resultar naquela quimera que tanto repugnava a Weber. Prevalece o consenso de que não se deve extrair das pesquisas históricas regras para a conduta humana, sob pena de se direcionar ou enrijecer as escolhas e as lutas pelas prioridades e pelos arranjos de vida. O intelectual não tem que exercer poder. Esse ponto de encontro, contudo, pode ser enganoso se não se expõe os limites. De pronto, é preciso considerar que Foucault se distancia das duas "paixões" de Weber – a ciência racionalista e a política de Estado –, descontruindo seus estatutos e suspeitando de suas configurações. Como genealogista, ele constrói as pesquisas e arquiteta o pensamento em tensão direta e provocadora com as racionalizações que Weber acolheu.

As genealogias foucaultianas são formas de luta que problematizam os saberes científicos nos seus domínios, em termos de fundamentação, procedimento, normalização e exclusão. A história da verdade é uma problemática política; a verdade não é tanto uma questão de conhecimento quanto de poder, ao menos em nossos tempos, quando os poderes não se exercem largamente com o recurso das discursividades "verdadeiras". Os saberes científicos, com seu estatuto de verdade, associam-se às práticas sociais e desdobram-se em técnicas de governo, no sentido variado da noção. Foucault constrói suas genealogias como histórias das imbricações entre os enunciados "verdadeiros" e os dispositivos estratégicos com os quais os sujeitos são governados. Com isso, dissolve-se a ideia do conhecimento intelectual per si, ultrapassa-se o horizonte de validação endógena da produção do conhecimento. Os conhecimentos têm como inspiração expedientes que lhes são exteriores.[18] A sociologia e a psicologia, por exemplo, devem muito às técnicas jurídicas do exame, ainda que não se reduzam a isso. A psiquiatria, por seu turno, tem a emergência e a autoridade imbricadas com a história das práticas manicomiais e com outras tantas práticas institucionais. O conhecimento já é poder pelo modo como se institui, via

[18] Não significa fazer dos conhecimentos produtos e efeitos de causas exteriores. Deve-se sempre partir dos discursos, "sua aparição e sua regularidade" para, por aí, descortinar seus laços, suas dependências e suas funções na ordem dos discursos como táticas de poder. Trata-se da "regra da exterioridade" (FOUCAULT, 2004).

assujeitamento das coisas e dos homens, sobretudo o assujeitamento a uma verdade objetiva. E o poder do conhecimento depende da manutenção de relações estreitas com aparelhos de poder e sistemas de legalidades, com o que se valida como autoridade consagrada, especializada, autorizada, financiada.[19]

Isso é bem dissonante de Weber, o qual concebe a questão do conhecimento rigorosamente do ponto de vista da ciência, não porque aí esteja "a" verdade, mas porque na ciência moderna, e somente nela, produzem-se proposições objetivamente válidas. A ciência confere facticidade ao enunciado da verdade, e isso não é uma questão meramente discursiva, mas de reconhecimento simbólico, avanço técnico e autonomia procedimental. Sem encastelar a ciência, a qual, afinal, tem os seus compromissos e as suas contribuições a dar para o mundo, Weber atesta e reforça a validez da objetivação histórica do saber científico. Para tal, sustenta a ideia de constituição do campo da "verdade científica" fortemente ancorada em um desenvolvimento interno, com seus epígonos e seu progresso, que remete a diferentes momentos e possui importantes gradações pré-científicas na longa tradição da reflexão como *modus operandi* do conhecimento.[20]

A ciência para Weber goza do estatuto de "legalidade própria", definindo os seus compromissos e impondo sua hegemonia, mas também, assim, necessariamente, delimitando as fronteiras e o âmbito de intervenção na cultura. No essencial, abraçar o modelo científico de produção de verdades exige reconhecê-las, de antemão, como enunciados rigorosamente racionais, ou seja, formais e instrumentais, muito mais vinculados ao plano dos meios do que ao dos fins. Daí decorre o compromisso com a "integridade intelectual". Em fidelidade a uma ciência valorativamente neutra é que Weber procura conduzir as suas interpretações históricas. Ao passo que Foucault, em oposição, irá situar-

---

[19] Weber e Foucault associam os discursos à vida social e suas instâncias não discursivas, mas recusam reduzi-los a uma função ou ideologia social.

[20] Na base histórica da ciência moderna estão a investigação conceitual, nascida na Antiguidade Grega, e, mais proximamente, os procedimentos de investigação empírica da Renascença.

se do ponto de vista de uma “prática filosófico-histórica”, com o claro propósito de questionar os saberes instituídos, não exatamente as teorizações, mas as condições extrínsecas bem como a violência contra outros saberes e perspectivas de vida, tidas como “anormais”, ‘irracionais”, “artísticas”, “despropositadas”. O genealogista conta a história dos saberes científicos misturando-o com outras histórias, onde vicejam diversos interesses e saberes, muito diferente do perfil weberiano, o qual se ancora no “racional” e pressupõe a ciência como autoridade argumentativa consolidada.

Vamos a um jogo de imagens entre as causas de cada autor. Weber ocupa-se do conhecimento racional conforme os cânones de uma ciência formal, empírica e instrumental; para ele o conhecimento era uma dedicação, o que fazia do compromisso com a verdade objetiva (axiologicamente neutra) uma vontade que, inevitavelmente, exprime uma resignação. Foucault, por sua vez, ocupa-se do pensamento; e o pensamento é um princípio da intervenção e da indignação, donde a luta contra a “vontade de verdade” como tática de exclusão, exercício de poder e de assujeitamento; daí também a proximidade com pensadores que trazem a marca acentuada da transgressão, como Nietzsche, Artaud, Bataille, ao que se soma a atração por sensibilidades e saberes desqualificados pelo poder da razão identitária. A potência do pensamento, com sua extensão política, faz dele uma força ativa e subversiva, não com a pretensão de guiar, mas de contribuir para o deslocamento dos pensamentos e a qualificação das lutas.[21] E a grande luta do pensamento talvez seja, exatamente, mostrar o quanto há de máscara, de subterfúgios e de poder no exercício da “vontade de verdade”, nas mais distintas variantes históricas.[22]

Tudo isso coloca o pensador francês numa posição bastante contrastante com os pressupostos e os propósitos de Weber quanto ao

---

[21] “O trabalho de um intelectual é [...] sacudir os hábitos, as maneiras de fazer e pensar [...] participar da formação de uma vontade política” (FOUCAULT, 2010, p. 243).

[22] A vontade de verdade é múltipla, atua para controle, delimitação e rarefação na “ordem dos discursos” (FOUCAULT, 2004, p. 20-21; 51-52).

conhecimento. Para este há um despropósito em pôr o conhecimento científico da cultura para travar lutas fora do escopo intelectual-investigativo, até porque o conhecimento já se situa num plano vitorioso, definitivo e incontornável, o domínio dos saberes objetivamente válidos. Afastado da rebeldia filosófica, Weber quis ousar a robustez e o rigor do conhecimento científico. O ponto nevrálgico da ruptura está em que o "cientista da cultura" dedica-se ao domínio de uma linguagem para a razão esclarecida e faz do conhecimento um procedimento formal, ao passo que o "filósofo" dedica-se ao domínio de uma razão para a linguagem cortante[23] e faz do conhecimento uma política do pensamento.

Para Foucault, se de fato não cabe mais à filosofia aceder às ciências para avaliar a sua fundamentação, tarefa da qual felizmente se livrou há certo tempo, ela tem um papel a desempenhar na moderação do poder, ao explicitar os procedimentos, revelar os controles e os efeitos redutores nas experiências de constituição do sujeito. A filosofia age em razão do sujeito, a favor da inquietude e da liberdade. Ela não define fundamentos nem regras para o estudo histórico; funciona como um olhar que espanta e problematiza; um olhar que brilha na lâmina do "bisturi". Se a ciência confronta erros, o pensamento confronta domínios, incluso o poder das verdades estabelecidas e o ardil dos discursos. Com isso pode o pensamento, de chofre, ajudar a desmascarar a autonomia da ciência, desvelando melhor as aderências práticas e os desígnios estratégicos. E pode, assim, desconfiar do que Weber diz baseado em Tolstoi, para quem o intelecto racional não pode responder duas questões fundamentais: se "a vida vale a pena" e "como devemos viver".[24] A maneira como Foucault pensa as condições de desenvolvimento e aplicabilidade da ciência informa precisamente o contrário, pois tudo o que a ciência sempre fez, faz e fará é, por diferentes mecanismos, interferir nos padrões de vida,

---

[23] "Fico, portanto, muito surpreso ao ver que as pessoas reconheçam antes em mim a escrita seca e mordaz. Pensando bem, acho que elas é que têm razão. Imagino que há em minha caneta uma velha herança do bisturi". Foucault dá essa resposta em um contexto que comenta a relação com o pai cirurgião (2016, p. 43).

[24] Conforme citado por Weber em "Ciência como vocação" (2013, p. 426). Nesse sentido Foucault difere de Weber, ao não insistir na demarcação entre ciência e política.

afetando condutas e desejos. A ciência entra de sola na questão, eminentemente humana e significativa, do como viver, o que implica uma determinada forma de dizer qual tipo de vida vale a pena. Pois foi justamente em torno do fenômeno da vida – e consequentemente da morte – que se racionalizaram as relações entre poder e saber.

Na proporção em que se "dispensa" o sujeito para o desvendamento dos mecanismos e dos jogos de poder, no procedimento genealógico sustenta-se o sujeito, sua liberdade e sua verdade, como principal problemática filosófica, que se coloca justamente no enfrentamento dos procedimentos racionalizadores de assujeitamento e nivelamento dos indivíduos. O que há de filosófico é a perspectiva de levantar a nuvem de poeira da história, embaralhando, estraçalhando e reconfigurando a materialidade das ossificações sociais, de forma a repor a questão do *sujeito* e sua relação com a *verdade*. Com isso Foucault, que dispensa o sujeito (weberiano) do "agir subjetivo", como que o ressuscita dos escombros da matéria histórica e o mantém suficientemente tensionado para uma liberdade potencialmente mais anárquica e criativa.

Algumas palavras finais a respeito da política. Esta, como instância primaz do poder, foi uma das paixões exemplares de Weber. Para além de apontarem para a dimensão dos domínios práticos na história dos conhecimentos científicos, as genealogias foucaultianas envolvem uma tematização do poder avessa ao cânone convencional expresso em filosofias e ciências políticas, em teorizações que reforçam as visões centralizadora (Estado) e legalista (soberania) da política, igualmente presentes em Weber[25]. Foucault renuncia às acepções de soberania, legalidade, dominação e centralidade para se concentrar nas práticas, nas normatividades, nos governos e nas dispersões. Com isso ele quebra uma lógica interpretativa, a qual, ao menos desde Hobbes, passando pelos clássicos da Sociologia, pauta o tratamento da política em macroagências como Estado, Nação, Público, Classes, Sociedade Civil, Movimentos Sociais, Minorias, Eleições, Crises, Comportamentos Políticos. Foucault

[25] São perspectivas que não desvencilham a questão do poder da problemática da lei.

alarga e afia o âmbito das táticas e estratégias na ordem dos poderes. Em contraposição ao imaginário prevalecente, ele privilegia os microagenciamentos, o que o leva a considerar em larga estima os corpos e as estratégias. Subverte-se o sentido do poder e da própria política ao submetê-los a uma grade de entendimento capilar e móvel, distando dos traços de centralidade e de distanciamento característicos das macroagências.

Foucault também se desinteressa pela visão de um poder privilégio de alguns e que existe sem ser experimentado na pele e na alma, ou pelos horizontes de uma política alheia às subjetivações. As relações de poder que lhe interessaram não são determinantemente nem morais nem jurídicas nem burocráticas, mas relações com força de governo, de conformação de rotinas, de legitimação de verdades e de constituição de processos de subjetivação. Concebia toda relação humana como potencialmente atravessada ou afetada por jogos de poder. Daí a ideia da "onipresença" e "repartição" do poder em lugar de "onisciência" ou "totalização" (FOUCAULT, 1988, p. 88).

Nas batalhas que traça com as formas de dominação hegemônicas e as opressões normativas, Foucault não se posiciona em um sentido "revolucionário ou mesmo "anarquista", ao menos não na esperança teimosa de fundar qualquer realidade imune aos exercícios de poder. Não é do contra nem sustém utopias. Até aqui, boa sintonia com Weber. Porém, muito menos se posiciona como um homem do intelecto, um observador em posição de neutralidade teórica. Posiciona-se como um estrategista do pensamento para fustigar a história sedimentada e fazer da verdade uma resistência ao que está "morto".[26] O pensamento deve seguir na contramão dos poderes instituídos, no quanto homogeneízam e reduzem a qualidade das experiências humanas, sabendo-se que não há o lugar do poder para ser destruído ou negado. E a imagem do pensamento como força política, a desconfiança em relação à "vontade de verdade", a luta contra dominações excessivamente normativas das

[26] "A alternativa à morte não é a vida, e sim a verdade" (FOUCAULT, 2016, p. 47-48).

condutas, o afastamento da órbita do Estado, tudo isso destoa bastante de Weber, dedicado à construção de verdades objetivamente válidas, preocupado com os destinos políticos da Nação e disposto a uma quase heroica resignação diante dos grandes sistemas de dominação a nos constrangerem qual titãs desencantados.

## Referências

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. vol. 1. 13ª ed. Rio de Janeiro: Graal,1988.

________. *A ordem dos discursos*. São Paulo: Loyola, 2004.

________. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2005.

________. *Ditos e escritos*. vol. IV. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

________. *O belo perigo*. Belo horizonte: Autêntica, 2016.

________. *O que é a crítica?* [Crítica e Aufklärung]. Acesso em junho/2019. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/critica.pdf> [2004].

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1996.

________. Ciência como vocação. In: BOTELHO, André. (org.) *Sociologia essencial*. São Paulo: Cia das Letras, 2013.

________. Reflexão intermediária: teoria do níveis e direções da rejeição religiosa do mundo. In: BOTELHO, André. *Sociologia essencial*. São Paulo: Cia das Letras, 2013.

## Sobre os autores

***Carlos Eduardo Sell***

Pesquisador do CNPq (desde 2007) com dois pós-doutoramentos realizados na Universidade de Heidelberg (Ruprechts-Karl Universität), Alemanha entre 2010/2011 e 2017/2018. Atualmente é professor do Departamento de Sociologia e Ciência Política da UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina. É o autor do capítulo *Para além do mal entendido da "neutralidade axiológica": o modelo crítico de Max Weber*. Sell publicou, em 2013, o livro *Max Weber e a racionalização da vida* (Editora Vozes).

***Daniel Fanta***

Doutor em Sociologia (USP) e Professor Adjunto na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), é o autor do capítulo *A personalidade burguesa e a ciência como profissão*. Suas áreas de pesquisa são a Metodologia e Epistemologia das Ciências Sociais, com foco especial sobre a obra de Max Weber e a Sociologia da Música.

***Eduardo Weisz***

Doutor em Ciências Sociais (UBA e EHESS) e Professor e Investigador na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires. Weisz é o autor do capítulo *Ciencia, política y libertad: el desafío weberiano a la racionalización*. Também é autor e compilador de diversos livros acerca de Weber, tendo publicado vários artigos sobre Weber em renomados periódicos internacionais. Seus últimos livros, em ambos atuando como co-editor, são os seguintes: *Max Weber en Iberoamérica* (FCE, 2016); e *Viejos dioses, nuevos dioses. Política y religión a partir de Max Weber* (Anthropos-Siglo XXI, 2019).

***Henrique Florentino Faria Custódio***

Atualmente é Pós-doutorando no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). É o autor do capítulo *Viés de confirmação ou tipo ideal: a formação das redes conceituais na metodologia weberiana*. Possui doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2019).

***Luiz Sérgio Duarte da Silva***

Doutor em Sociologia pela Universidade de Brasília e FU - Berlin e Professor Adjunto da Universidade Federal de Goiás. Possui sete Pós-Doutorados (UnB, KWI, Heidelberg, UNAM, Las Palmas, Quilmes). É o autor do capítulo *MW: modernização como racionaliza-*

*ção?* Luiz Sérgio publicou, em 1997, o livro *A construção de Brasília: modernidade e periferia* (Editora da UFG), que se encontra em sua terceira edição (2017).

***Márcio Ferreira de Souza***

Doutor em Sociologia (2007) pela Universidade Federal de Minas Gerais. Possui Pós-doutorado pela Universidade Nova de Lisboa (UNL). Atualmente é Professor Associado do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual de Londrina. É o autor do capítulo *Permanência e atualidade de Max Weber no "Pensamento Social Brasileiro"*. Márcio é autor da obra *Guerreiro Ramos e o desenvolvimento nacional: a construção de um projeto para a nação* (Editora Argvmentvm, 2009).

***Marcos César Seneda***

Pesquisador do CNPq e Professor associado do Instituto de Filosofia (IFILO) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), é o autor do capítulo *Ciência "sem pressupostos" e a naturalização dos valores em Max Weber*. Atualmente é coordenador do CEPFI (Centro de Estudos e Pesquisas Filosóficas e Interdisciplinares). Seneda publicou, em 2008, o livro *Max Weber e o problema da evidência e da validade nas ciências empíricas da ação* (Editora da Unicamp), e dedica-se à investigação de questões sobre teoria da ação e teoria do conhecimento.

***Mariana Magalhães Pinto Côrtes***

Professora Adjunto do Instituto de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia, é a autora do capítulo *A nova ascese do capitalismo contemporâneo*. É coordenadora do grupo de pesquisa Travessias - Grupo de Pesquisas Urbanas. Possui doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (2012). Realizou um estágio doutoral durante o ano de 2009 na École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França. É autora dos livros *O bandido que virou pregador: a conversão de criminosos ao pentecostalismo e suas carreiras de pregadores* (Aderaldo & Rothschild) e *Diabo e Fluoxetina: Pentecostalismo e Psiquiatria na gestão da diferença* (Appris).

***Renarde Freire Nobre***

Professor Associado do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). É o autor do capítulo *Michel Foucault e Max Weber: confrontações teóricas*. Possui doutorado em Sociologia pela Universidade de São Paulo (2003) e pós-doutorado pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2011). Nobre publicou, em 2004, o livro *Perspectivas da razão: Nietzsche, Weber e o conhecimento* (Argumentum) e possui estudos comparativos sobre afinidades e desencontros entre os pensamentos de Friedrich Nietzsche e Max Weber, a propósito dos temas da cultura, do conhecimento e da ética.

***Roberto Motta***

É pesquisador sênior (CNPq) e membro associado do Grupo Sociétés, Religions, Laïcités (CNRS, Paris). Roberto Motta tem sido professor ou pesquisador, permanente ou visitante, em várias instituições do Brasil ou do exterior, entre elas a Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), a Fundação Joaquim Nabuco, as universidades de Paris V (Sorbonne), Roma II, da Califórnia em Los Angeles, do Center for the Study of World Religions de Harvard, da Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales e da Universidade Estadual da Paraíba. É o autor do capítulo *A propósito de Max Weber: alguns precursores e um seguidor da sua tese sobre a ética protestante em línguas francesa e alemã*.

***Sérgio da Mata***

Professor Associado de História da Universidade Federal de Ouro Preto. É o autor do capítulo *A teologia política do governo Bolsonaro*. Atuou como pesquisador convidado no Instituto Max Weber para Estudos de Ciência Social e Ciência Cultural da Universidade de Erfurt (2008). Pós-doutorado (2009-2010) pela Faculdade de Ciências Culturais da Europa-Universität Viadrina (Frankfurt/Oder). Publicou, entre outros, o capítulo "Realism and Reality in Max Weber" (*The Oxford Handbook of Max Weber*, 2019) e o livro *A fascinação weberiana. As origens da obra de Max Weber* (EdPUCRS, 2020, 2a. edição).

***Ulisses do Valle***

Professor Adjunto de Teoria da História da Universidade Federal de Goiás (UFG), é o autor do capítulo *Max Weber: ciência e política diante da irracionalidade do mundo*. Possui doutorado em História pela Universidade Federal de Goiás (2013) e Pós-doutorado pela Universidad de Salamanca (USAL). Em 2018, publicou o livro *Max Weber: teoria e história* (Editora Prismas).